Cristhian Perdigón Lesmes

Spinoza: el amor al conocimiento

Reciprocidad entre epistemología, teología y ética

Cristhian Perdigón Lesmes

Opera Prima
Escuela de Ciencias Humanas

Spinoza: el amor al conocimiento
Reciprocidad entre epistemología, teología y ética

UR

SPINOZA:
EL AMOR AL CONOCIMIENTO

Reciprocidad entre epistemología, teología y ética

SPINOZA:
EL AMOR AL CONOCIMIENTO

Reciprocidad entre epistemología, teología y ética

CRISTHIAN PERDIGÓN LESMES

Colección Opera Prima

© 2010 Editorial Universidad del Rosario
© 2010 Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario,
Escuela de Ciencias Humanas
© 2010 Cristhian Perdigón Lesmes

ISBN: 978-958-738-092-7

Primera edición: Bogotá D.C., junio de 2010
Coordinación editorial: Editorial Universidad del Rosario
Corrección de estilo: Gabriela de la Parra
Diseño de cubierta: Antonio Alarcón
Diagramación: Margoth C. de Olivos
Impresión:
Editorial Universidad del Rosario
Carrera 7 Nº 13-41, oficina 501 • Teléfono 297 02 00
Correo electrónico: http://editorial.urosario.edu.co

Todos los derechos reservados. Esta obra no puede ser reproducida
sin el permiso previo por escrito de la
Editorial Universidad del Rosario

Perdigón Lesmes, Cristhian
Spinoza : el amor al conocimiento. Reciprocidad entre epistemología, teología y ética / Cristhian Perdigón Lesmes. — Escuela de Ciencias Humanas. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2010.
228 p.

ISBN: 978-958-738-092-7

SPINOZA, BARUCH, 1632-1677 – PENSAMIENTO FILOSOFICO / TEORIA DEL CONOCIMIENTO / IDEA (FILOSOFIA) / DIOS (TEORIA DEL CONOCIMIENTO) / FILOSOFIA DE LA CIENCIA / VERDAD (TEOLOGIA) / ETICA / I. TÍTULO

121 SCDD 20

Impreso y hecho en Colombia
Printed and made in Colombia

Contenido

Introducción 9

I. Entendimiento e ideas 29
I.1. La idea en la mente humana 29
I.2. La idea en Dios y el entendimiento divino 38

II. Determinismo natural y crítica al antropomorfismo de Dios 47

III. Expresión y paralelismo 61

IV. El hombre 79
IV.1. Las cosas singulares o modos finitos mediatos 79
IV.2. Génesis física del conocimiento: la constitución humana a partir de sus causas próximas o la manera como otros cuerpos le afectan 83
IV.3. Relación entre el cuerpo y la mente 88
IV.4. Física 93

V. El sistema filosófico y la teoría del conocimiento 99
V.1. La imaginación o la percepción inconclusa 102

V.2. Equivalencia entre bien verdadero, conocimiento y perfección 109
V.3. El lenguaje 118
V.4. Ley divina o naturaleza 122

VI. El camino hacia el conocimiento verdadero o la reforma del entendimiento 127
VI.1. Identificación de la idea verdadera 127
VI.2. Las nociones comunes 139
VI.3. El ***conatus*** 145

VII. Conocimiento racional y conocimiento intuitivo de la naturaleza 161
VII.1. El amor y la felicidad intelectual 176
VII.2. Eternidad y libertad 191

Conclusión: la beatitud o el amor intelectual a Dios 205

Bibliografía 225

Introducción

[…] en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios.
Tratado teológico-político Cap. 4, p. 138
Spinoza

El interrogante sobre la posibilidad del conocimiento verdadero inaugura la filosofía, en igual medida que el problema del conocimiento de Dios es la base de la ciencia teológica. Frente a ambas disciplinas y cuestiones, la obra de Baruch Spinoza constituye una contundente oferta de sentido y reduce ambas problemáticas a una sola, al equiparar el conocimiento de la naturaleza con el de Dios y sus atributos. De modo que resulta adecuado decir que su filosofía es radicalmente positiva y su teología afirmativa, porque defienden la posibilidad del conocimiento de Dios y de las cosas por medios racionales y naturales. Como veremos, es precisamente la concepción racionalista que el filósofo tiene de Dios, como el conjunto que todo lo comprende, lo que le permitirá defender la posibilidad del conocimiento verdadero de aquel, al mismo tiempo que el de las cosas particulares que colman la existencia.

Con la intención de poner en evidencia el proceso mediante el cual Spinoza satisface las exigencias teológicas y

epistemológicas, en el presente texto se hará un detallado y exegético recorrido por los principales temas tratados por el autor en las distintas partes de la *Ética* y otros de sus textos primordiales, y se mostrará la ingeniosa forma en que el filósofo defiende la posibilidad del conocimiento. La relación entre epistemología y teología en su obra no resulta en ninguna medida fortuita. Es más, uno de los puntos a resaltar a continuación, es que llega a ser tan estrecha la relación entre una y otra disciplina en el pensamiento y en la obra de Spinoza, que para hacerle suficiente justicia la una debe ser examinada a la luz de la otra, y sus consecuencias prácticas describen lo que ha de entenderse como la "ética spinozista". Por esta razón, este libro se dedica a analizar los más importantes componentes del sistema filosófico spinoziano, con el fin de examinar, finalmente, la solidez del mismo a partir de lo que en su interior se entiende por conocimiento verdadero.

Guiados por el orden expositivo de la *Ética*, hemos querido abordar el tema del conocimiento verdadero en Spinoza a partir de la aparente inconmensurabilidad que implica el hecho de que para el filósofo Dios sea entendido como el todo, mientras el hombre y su pensamiento son considerados como una de sus partes. Se trata, pues, de abordar la doctrina de este filósofo sobre la base del clásico problema teológico: ¿Es posible un verdadero conocimiento humano de Dios?, ¿cómo conciliar la idea de la eternidad divina con la duración o existencia en acto de los seres particulares?; en suma, ¿existe alguna oportunidad humana de entender, comunicarse o saber algo de Dios?

Como veremos, la posición radicalmente afirmativa de Spinoza al respecto se apoya sobre la concepción racionalista de que el conocimiento de todas las cosas de la naturaleza y sus fenómenos implica, comprende y a la vez *expresa* la idea de Dios como su causa. De modo que la filosofía spinoziana no solo defiende la posibilidad del conocimiento divino, sino que, además, involucra el conocimiento natural y veraz de la existencia como uno de sus principales fundamentos y propósitos.

En Spinoza se vincula directamente el conocimiento natural con el teológico, al punto que su epistemología se encuentra indisociablemente ligada a su concepción ontológica de la realidad. Esta es una de las principales razones por la que nos parece adecuado referirnos a esta filosofía en términos de "sistema", es decir, como un conjunto ordenado cuyos componentes remiten unos a otros siendo dependientes recíprocamente entre sí.

De manera que si aquí la teología y la epistemología se relacionan, habrá que decir lo mismo de la teoría y la práctica, de la forma y el contenido. Pues, si bien las elucubraciones del filósofo son expuestas de manera sistemática y racionalista, de la complejidad del *more geometrico* se desprenden, también, fervientes alusiones al amor hacia Dios y a la libertad como fundamentos de una ética y una filosofía que invitan persistentemente a congraciarse con la felicidad, la alegría y la tranquilidad propias del conocimiento alcanzado, o de un Estado bien administrado. Sin olvidar, claro, que esa misma felicidad o *beatitud* consiste en:

> […] perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón […] pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza. Por ello, el fin último del hombre que se guía por la razón, esto es, el deseo supremo del que se sirve para regir todos los demás, es el que le lleva a concebirse adecuadamente a sí mismo y a concebir adecuadamente todas las cosas que puedan ser objetos de su entendimiento.[1]

A partir de lo que aquí se define como *beatitud* o grado máximo de perfección del entendimiento, equivalente al conocimiento verdadero de Dios y de las cosas, las páginas que componen este trabajo pretenden mostrar que en Spinoza las conexiones de lo finito y lo infinito, de los modos y la sustancia, del conocimiento humano y de Dios son po-

[1] Ver *Ética*. Apéndice IV, Capítulo 4, p. 316. En lo que sigue designaremos las obras de Spinoza con abreviaciones y según las convenciones de la revista *Studia Spinoziana*: E (para la *Ética demostrada según el orden geométrico*), TIE (para el *Tratado de la reforma del entendimiento*), TTP (para el *Tratado teológico-político*) y Ep, con el número de la carta citada (para la *Correspondencia*). En el caso de la *Ética* se citará así: el número del libro (E1, E2, E3, etc.); las definiciones (Def1, Def2, etc.); los axiomas (Ax1, Ax2, etc.); las proposiciones (P1, P2, etc.); las demostraciones (D1, D2, etc.); las definiciones de afectos (AD1, AD2, etc.); los escolios (S1, S2, etc.); los corolarios (C1, C2, etc.); los postulados (Post1, Post2, etc.); los prefacios (Praef.); las introducciones encabezando las definiciones (I); los lemas (L1, L2, etc.); las explicaciones (Ex1, Ex2 etc.) y los apéndices (A). Remitiremos al TIE y al TTP indicando el número del parágrafo (§) o el número del capítulo (1, 2, etc.) respectivamente, y, entre corchetes [], el número de página en la edición de Gebhardt.

sibles y coherentes con la estructura ontológica establecida por el filósofo. Y es a partir de la clasificación de los modos como se puede comprender la manera en que el hombre, en tanto modo finito mediato, puede adquirir un conocimiento adecuado de Dios y de la naturaleza, siguiendo la ruta de las ideas adecuadas, las cuales son igualmente modos, algunas mediatas y otras —como las nociones comunes— inmediatas.

Así que para analizar la concepción que Spinoza tiene del conocimiento verdadero, en la primera sección del primer capítulo del presente texto (**I.1**), nos pareció necesario remitirnos a los principios ontológicos de esta filosofía. Comúnmente vinculada al panteísmo, la ontología de Spinoza define la existencia como una única *sustancia* que todo lo comprende y que se manifiesta a partir de sus *atributos* y *modos* o *afecciones*. Se trata, pues, en primer lugar, de explicar el significado de esta compleja terminología y, principalmente, de identificar el estatus ontológico que la mente humana y sus ideas ocupan en el interior de la estructura cosmológica propuesta por esta filosofía.

A partir de esta primera clarificación, que tiene como principal referente el libro primero de la *Ética*, surge la cuestión que guía el conjunto de este trabajo y que vincula la teología y la ontología spinoziana con su teoría del conocimiento: ¿La mente humana, en su calidad de modo, tiene alguna posibilidad de franquear la abismal distancia ontológica que la separa de los atributos o la esencia del Dios-sustancia?; o, lo que es igual, ¿es posible algún tipo de comunicación o entendimiento de la mente humana con la perfecta, absoluta e infinita sustancia divina?

Para abordar el, de entrada, complejo tema del conocimiento absoluto (o de Dios), en la segunda sección del primer capítulo (**I.2**), hemos visto necesario rastrear lo que el filósofo en cuestión entiende por "entendimiento divino" o "idea de Dios". Al definir con claridad si un tal entendimiento o dicha idea es un modo o un atributo en la estructura ontológica de Spinoza, se nos ha permitido desentrañar una clasificación de los modos, con base en la cual hemos encontrado la clave para disolver la problemática que en conjunto motiva el presente trabajo.

La clasificación de los modos también nos ha permitido una primera presentación de una de las concepciones fundamentales de Spinoza que, como veremos, se relaciona directamente con la clasificación causal de los modos y la estructura ontológica en general de esta filosofía. Se trata del determinismo natural, la absoluta perfección de la naturaleza o, en términos negativos, la inexistencia del azar y lo contingente.

Tal y como lo veremos al final de esta segunda sección y en la primera parte del segundo capítulo, para una concepción de la existencia en la que todo es y hace parte de la sustancia única, la contingencia o posibilidad al igual que la imperfección, la duda y el error no son más que apariencias creadas por la imaginación humana y nada tienen que ver con el verdadero e inmutable orden de la existencia. En ese sentido, es posible entender —según allí mismo se explicará— las razones que llevaron a Spinoza, y a otros pensadores del siglo XVII, a reconocer al modelo lógico y al geométrico como los discursos más idóneos para expresar y comprender el perfecto orden

que comporta la naturaleza, pero que se oculta a nuestra limitada percepción sensible.

Continuando con la exposición del determinismo se abre el siguiente capítulo (**II**), en el que nuestro principal objetivo es analizar los presupuestos que exige la idea de que todo (en la existencia) es producido según el orden perfecto y necesario de la sustancia y, gracias a lo cual, es indispensable equipararla a Dios y a la naturaleza. Entre estos presupuestos, en primer lugar abordaremos la crítica que Spinoza hace a la concepción tradicional de voluntad divina tachándola de "prejuicio" o "asilo de la ignorancia"; asunto del que nos valdremos para, en segundo lugar, destacar el tema de la antropomorfización o "humanización" de Dios —y de la existencia en general— como otro de los prejuicios que, según este filósofo, debe evitarse para comprender en qué sentido el determinismo natural hace obsoleta la idea de contingencia y, con ello, la falsa creencia en el error, el azar y la posibilidad.

Antes de dar término a esta sección, nos pareció necesario preguntarnos hasta qué punto Spinoza no estaría sucumbiendo también al antropomorfismo de Dios, cuado dice de Él que tiene entendimiento e ideas, o que tiene entre sus atributos el pensamiento y la extensión. De paso al capítulo tres, anotamos una primera conclusión al respecto: para la filosofía de Spinoza, Dios es pensante o extenso en la medida en que toda idea, concepto o pensamiento, igual que toda cosa material o física *expresa* a Dios en tanto causa de todas las cosas, todas las ideas y todas las demás existencias.

De allí que nuestro programa continúe en el tercer capítulo (**III**) explicando la manera en que las "cosas" de la exis-

tencia —incluyendo también a las ideas y demás realidades— *expresan* la perfección del Dios-sustancia de Spinoza. Dado que esas "cosas" de las que está conformada la naturaleza se presentan tanto a los sentidos como a la imaginación y al entendimiento, aquí también hemos intentado explicar este doble aspecto de la realidad según la reconocida "doctrina del paralelismo" de Spinoza. Baste decir, por lo pronto, que la mencionada doctrina hace referencia a que la serie de las ideas y las de sus respectivos objetos (cosas físicas o materiales) son independientes entre sí, a pesar de que se corresponden.

Sin perder de vista nuestro derrotero general que —valga repetirlo una vez más— consiste en evaluar la solidez del sistema spinoziano, a la luz tanto de su estructura interna como de lo que el autor presentará como el conocimiento verdadero, enseguida se verá cómo la unidad de la sustancia se expresa paralelamente en modos del pensamiento y en modos de la extensión. Es decir, aquí se tratará de mostrar cómo tanto el paralelismo como la noción de expresión de Spinoza, no han hecho más que defender el principio ontológico del que parte esta filosofía: la inclusión de todo cuanto existe —o está en potencia de existir— al interior de una sola y única entidad generadora que a esta altura el filósofo ya ha llamado indistintamente Dios, sustancia o naturaleza.

Estos son, desde nuestra perspectiva, los lineamientos generales que enmarcan el problema de conocimiento en la filosofía de Spinoza desde el punto de vista ontológico y metafísico. Cumplida su explicación, en el capítulo cuarto y quinto se presentará la manera en que esta filosofía entiende al hombre y su conocimiento.

Otra conclusión a la que llegaremos en el primer aparte del capítulo cuarto (**IV.1**) responde a la pregunta —de la que partimos— por el estatus ontológico del hombre y su conocimiento. En este apartado analizaremos las proposiciones octava y novena del libro segundo de la *Ética*, donde el filósofo incluye al hombre dentro de lo que aquí llamará "cosas singulares", y que no son más que los modos finitos. En su calidad de modo finito, el hombre es, pues, condicionado y *directamente constituido*, no por Dios, sino por otros modos o cosas singulares.

De la constitución humana a partir de su relación con las demás cosas singulares surge la noción de *afección* como otro de los elementos primordiales de la filosofía de Spinoza. En la segunda sección de la parte cuarta (**IV.2**) se hará un análisis de la constitución material y mental humana, según las distintas maneras en que otras realidades —materiales y mentales— le *afectan*. Con esto se dará paso al siguiente apartado, donde se describirá la relación entre el cuerpo y la mente según la ya mencionada "doctrina del paralelismo". Como veremos en su momento, nuevamente las ideas de Spinoza respecto a la relación entre el cuerpo y la mente se presentan como una crítica a la tradición y a la cultura. Acostumbrados a exaltar la inmortalidad del alma y a tildar de corrupto al cuerpo y a sus sensaciones, entre otras cosas, por su dependencia a la duración —es decir, por ser finito o mortal en comparación con la presunta inmortalidad del alma—, aún hoy es actual y merece ser reconocida la significativa crítica que al respecto hace Spinoza al establecer la necesaria y recíproca relación entre el alma y el cuerpo como fundamento

de la génesis del conocimiento. Sobre esto ahondaremos en la parte tres de nuestro cuarto capítulo (**IV.3**), donde tendremos oportunidad de presentar las razones que hacen que esta teoría epistemológica asigne igual importancia al cuerpo y a la mente a la hora de rastrear la génesis de nuestra percepción.

La lógica de los cuerpos —es decir, las condiciones en que unos afectan a otros según ganen o pierdan movimiento o se mantengan en reposo—, ocupa un destacado lugar en la filosofía de Spinoza tal y como se pondrá de manifiesto en la cuarta y última parte de este capítulo (**IV.4**). Dedicado, principalmente, a explicar la función que ocupan los axiomas, lemas y postulados posteriores a la proposición decimotercera de la segunda parte de la *Ética*, esta sección tiene por objeto describir la manera en que el filósofo introduce su teoría epistemológica desde la perspectiva de los modos de la extensión. En efecto, como veremos, para el filósofo la investigación sobre el conocimiento no se agota en el análisis de lo que ocurre con la mente, los conceptos y las ideas, sino que también implica las distintas posibilidades que comportan los cuerpos al relacionarse entre sí. Es más, es tal la importancia que tiene la física en la epistemología de Spinoza que, tal y como se explicará, el cuerpo resulta ser la fuente del conocimiento en diferentes sentidos.

Volviendo sobre la relación entre los distintos componentes de la filosofía de Spinoza en general, el capítulo quinto (**V**) inicia con un breve repaso sobre las causas que hicieron que la teología, la ética y la epistemología se involucraran en la teoría del conocimiento del autor. De paso, aprovechando las generalidades a las que aquí hacemos mención, anunciaremos

que el propósito más general de la teoría del conocimiento de Spinoza es netamente ético y *consiste en alcanzar la felicidad o beatitud que tiene lugar cuando se conocen las cosas de manera adecuada*.

Y, para entender en detalle en qué consiste exactamente el conocimiento adecuado en este filósofo, en la primera sección del quinto capítulo (**V.1**) rastrearemos las fuentes de lo que más adelante veremos es el primer género de conocimiento o conocimiento inadecuado. Así es como, en esta parte y de manera negativa, iniciaremos el camino hacia el descubrimiento de lo que Spinoza entiende en sentido absoluto por conocimiento con el examen de la imaginación y la memoria.

Si bien la imaginación y la memoria no son los medios más adecuados para alcanzar el conocimiento verdadero, esto no quiere decir que, en todo caso, conduzcan al error. El error, desde esta perspectiva, no debe considerarse más que como un proceso —por definición inconcluso, imperfecto o inacabado—, pero con miras a lograr su perfección o completud guiado por ideas y afecciones adecuadas. Precisamente, a partir del concepto de *perfección*, en el siguiente apartado (**V.2**) abordaremos el método que Spinoza propone para alcanzar el conocimiento verdadero, que en términos éticos, también corresponde a lo que el autor califica en el *Tratado de la reforma del entendimiento* como sumo bien.

De modo que aquí nos moveremos entre la ética y la teoría del conocimiento de Spinoza con el propósito de dar a entender las consecuencias prácticas —i. e. éticas— que se derivan del conocimiento verdadero. Para tal fin, iremos de la *Ética* al *Tratado de la reforma del entendimiento*, para

mostrar los presupuestos epistemológicos que involucran las nociones de "bueno" y "malo" según esta filosofía. Como se verá en esta y las restantes partes de este trabajo, si el error es "*malo*" porque es un proceso imperfecto o incompleto, la verdad y el conocimiento adecuado serán "*buenos*" y "perfectos" porque integran la diversidad de las afecciones en el entendimiento como en un todo.

A manera de ilustración de los, en alguna medida, desafortunados alcances de la imaginación o del conocimiento incompleto, la siguiente sección de este quinto capítulo (**V.3**) se referirá a la crítica que Spinoza hace del lenguaje. Basándonos principalmente en los primeros dos capítulos del *Tratado teológico-político*, aquí mostraremos cómo para el filósofo no hay mejor ejemplo del poder de la imaginación y de la falta de precisión del conocimiento transmitido por el lenguaje, que la inadecuada manera en que durante buena parte de la historia se ha interpretado la Biblia.

En la última sección del capítulo quinto (**V.4**) nos dedicaremos a explicar en qué sentido en Spinoza hay que entender la perfección, el conocimiento y la esencia, o naturaleza de las cosas, como una y la misma cosa a la que corresponde también llamarse *atributo* de Dios. De modo que el conocimiento, igual que los atributos o esencias de las cosas, debe dar cuenta de la naturaleza de estas en su completud o perfección como si fuese una ley inmutable. Así es como al final de esta sección encontraremos formulado de manera explícita el derrotero general de este trabajo: la posibilidad humana del conocimiento de la esencia, naturaleza o perfección de la existencia.

Para un detallado examen de la solución que al respecto dará Spinoza, en el sexto capítulo (**VI**) veremos puntualmente el método de conocimiento propuesto por el filósofo en el *Tratado de la reforma del entendimiento* y algunos apartes de la *Ética*. Aquí se explorarán las razones por las que el conocimiento para Spinoza proviene de tres fuentes generales y diferentes, a las que ya se ha hecho alusión como "géneros de conocimiento" y que, en resumen, son: *primer género* o producto de la percepción y del conocimiento teórico; *segundo género* o conocimiento racional, que es mediado por ideas verdaderas como las nociones comunes; y, por último, *tercer género* o el que permite un conocimiento de las esencias de manera intuitiva. A cada uno de estos géneros, como veremos, corresponde un tipo de idea o percepción, de manera que aquí trataremos la distinción entre cuáles de estas ideas son las más útiles para el conocimiento adecuado. En la descripción de esas ideas que constituyen la razón y el entendimiento, se verá, también, que la *reflexión* es el medio adecuado para llegar a ellas, gracias a que entre todas hay una que en virtud de su esencia y perfección es anterior a cualquier otra, y parte constitutiva de toda existencia. Esta idea es la de Dios en tanto que, al ser causa última de todo lo que existe, debe hacer parte o estar presente en ese todo llamado existencia, y no es necesario sino que el alma o mente se examine a sí misma, *reflexione*, para que identifique en la idea de Dios su propia causa, esencia o perfección.

Así es como en el capítulo sexto, en busca de la idea de Dios como la más adecuada para dar razón de la causa o naturaleza de las cosas, llegaremos al tema del conocimiento

reflexivo. Sin embargo, como se verá al final de la primera sección de este capítulo (**VI.1**), si bien la idea de Dios es propia a todos y cada uno de los seres, sabemos por la clasificación de los modos vistos al principio, que difieren por naturaleza los seres que son producidos inmediatamente por Dios y los que no lo son. A raíz de esta diferenciación, Spinoza establece los criterios para una adecuada definición de los seres, según sean producidos mediata o inmediatamente por Dios, según sean creados o in-creados, finitos o eternos, modos o atributos.

Como veremos más adelante, de esto se trata la diferencia esencial entre los géneros segundo y tercero de conocimiento. Pero para llegar allí, en el siguiente apartado de este capítulo (**VI.2**), empezaremos por abordar aquellas ideas de las que se sirve el segundo género de conocimiento, y que reciben el nombre de *nociones comunes*, porque dan cuenta de las generalidades que tienen lugar en la relación de las existencias particulares entre sí.

Como se verá al final de esta y en la siguiente sección (**VI. 3**), en cuanto a la especificidad o naturaleza individual de cada existencia particular, las nociones comunes no aportan sino generalidades. Es decir, si bien presentan adecuadamente los términos generales en que las cosas singulares se relacionan entre sí, al ser tan "generales" no son lo suficientemente útiles para definir la esencia, naturaleza o constitución individual de dichas cosas. De acuerdo con Spinoza será la idea de *conatus*, o la manera en que cada ser se esfuerza por conservarse, lo que, en primer término, define la esencia o naturaleza del hombre y de las demás existencias particulares.

Directamente relacionada con el deseo humano, la potencia de conservación o *conatus*, tema central de este tercer apartado, es el elemento principal y diferenciador de los individuos. Es así como ese esfuerzo o impulso de conservación que es el *conatus* o deseo, define con propiedad la esencia humana, a la vez que permite dar razón de su persistente e incansable ansia de conocimiento.

Por otra parte, veremos cómo en virtud del esfuerzo de conservación se define lo que es bueno para la naturaleza humana y lo que no lo es; así que, según las distintas naturalezas con que se relaciona esta, se llamarán buenas a las afecciones que favorezcan su conservación y, por el contrario, malas a aquellas que vayan en su detrimento. Como es por sí notorio, al referirnos al deseo y los diferentes objetos que lo motivan, nos encontramos ya en el ámbito ético de esta filosofía; y, como en toda ética, el propósito será establecer los medios más adecuados para dirigir nuestras acciones hacia lo que es bueno para nuestra conservación y evitar lo que la reprime o perjudica. De allí que, en esta sección, tratemos también la manera en que Spinoza define las distintas afecciones y pasiones humanas según tres afectos principales: la alegría, la tristeza y el deseo; pues, según el filósofo, las cosas buenas han de ser, exclusivamente, aquellas que nos generan *verdadera* alegría en cuanto preservan nuestra conservación y las malas las que se oponen a la óptima satisfacción del deseo, nos entristecen y deprimen nuestra sensibilidad.

En el capítulo séptimo (**VII**) analizaremos los medios que, según Spinoza, el hombre tiene a su alcance para lograr el conocimiento verdadero y la felicidad que este genera. A

este respecto, el *conatus* constituye un elemento innato y fundamental para alcanzar este fin, gracias a ser lo que los seres particulares comparten con Dios. Como veremos aquí, al ser el *conatus* potencia de conservación, hace parte de la potencia de Dios y, por tanto, constituye el principio para franquear la distancia que nos separa del conocimiento absoluto, para que los modos se reintegren a sus atributos. Pero, como ya se ha visto y en esta sección se recalcará, existen algunas ideas más aptas que otras para alcanzar el fin del conocimiento absoluto. Entre estas, la idea de Dios es la que mejor se acomoda a dicho fin y, por tanto, entre más rápido la mente consiga su comprensión, más fácil le resultará acercarse al conocimiento verdadero. Veremos, pues, cómo lo que Spinoza clasifica como los géneros segundo y tercero de conocimiento se diferencian, precisamente, en la manera en que se llega a la idea de Dios.

La diferenciación entre ambos géneros de conocimiento también nos permitirá volver sobre la concepción holística que Spinoza tiene de la verdad y, a partir de allí, ver que de acuerdo con esta filosofía existe una directa relación entre el conocimiento y el deseo, la felicidad y la tristeza. De manera que, cuando se consigue una idea "completamente" verdadera, se genera alegría y felicidad; mientras que la tristeza se deriva de las ideas inadecuadas o del saber incompleto, como si el deseo por el conocimiento verdadero se viera frustrado o insatisfecho. Lo que quiere decir que aquí se tratarán las implicaciones éticas que presenta tal concepción holística del conocimiento.

En este sentido, los géneros de conocimiento segundo y tercero son verdaderos, útiles y "buenos" para el conocimiento, porque dan razón de la esencia y perfección de las cosas y, además, de ellos se desprende un profundo sentimiento de felicidad y amor, producto de la alegría que se sigue del conocimiento adecuado. El conocimiento imperfecto o inacabado del primer género, en cambio, entristece al alma porque sus ideas son inadecuadas y cercenadas.

Antes de pasar a la primera sección de este capítulo séptimo, mostraremos por qué el tercer género de conocimiento o "ciencia intuitiva" representa la más perfecta forma de conocimiento, en la medida en que da razón de la esencia última de las cosas y, por tanto, es a partir de este que se hace posible que la mente humana conozca a Dios y sus atributos; que esta pase de ser solamente un modo finito mediato a alcanzar un grado tan alto de amor y felicidad como para ser consciente de lo común que hay entre ella y la existencia en general. De esta forma, se resuelve el tema del conocimiento humano de Dios y, también, por qué en el spinozismo lo que se entiende por conocimiento de Dios implica el conocimiento de las cosas de la existencia. Entre otras, serán estas las razones por las que Spinoza concluirá que el conocimiento adecuado es el sumo bien al que es capaz de llegar el hombre.

En cuanto a las razones por las que para el filósofo, la mente guiada por el tercer género de conocimiento consigue ser en el mayor grado posible feliz y activa, el primer aparte de este capítulo (**VII.1**) pretende dar una primera explicación de lo que para esta filosofía ha de entenderse por felicidad o amor intelectual. Como se ha visto en los capítulos prece-

dentes, el conocimiento de la naturaleza implica el de Dios y, cuando la mente logra entender por completo que la existencia en general se rige por el orden eterno y determinado con que Dios actúa, nada puede ser más conveniente a su naturaleza y, en consecuencia, esta se ve afectada por un amor y una felicidad hacia Dios y hacia la existencia que le hace gozar más allá de la propia duración de los seres particulares a los que corresponde. Es en este sentido que Spinoza nos habla de un amor y una felicidad intelectuales, pues, como se verá aquí, en correspondencia por alcanzar el máximo y verdadero conocimiento de las cosas, el alma manifiesta su complacencia —su deseo satisfecho— con un sentimiento de amor hacia aquello que le permitió dicho conocimiento y la felicidad que este le causó.

Por otro lado, también veremos en qué sentido el amor a Dios y al conocimiento libera al hombre no solo del error y de los males que este último implica, sino también de las determinaciones durables y temporales de su naturaleza modal. Así, para Spinoza, es tal el poder del conocimiento adecuado que llega a superar la misma naturaleza modal del pensamiento y le allega a la eternidad de Dios. Este será el tema de la última sección del séptimo capítulo (**VII.2**), en donde, finalmente, se descubre cómo es que la idea del conocimiento absoluto o de Dios no echa por tierra la estructura ontológica sobre la que Spinoza construye su filosofía, sino que incluso la justifica. De manera que aquí se verá que el hombre, cuando logra ser consciente de manera racional de que hace parte de un todo inmutable y eterno, logra llevar su finito grado de potencia a conectarse con el de las demás

cosas de la existencia y, se podría decir, deja de ser una simple modificación de los atributos de la sustancia y se integra en ella. Esta integración es lo que debe entenderse por amor a Dios o al conocimiento, en cuanto que sujeto y objeto de conocimiento llegan a corresponderse entre sí, al punto que sus potencias se funden *como si fueran* una sola. De allí que Spinoza nos hable de la eternidad del entendimiento o del conocimiento y, como aquí se verá, el hombre guiado por el conocimiento adecuado se libera de su duración o finitud, comunicándose directamente con la eternidad e infinitud del Dios-sustancia. Será, entonces, del paso de la finitud propia del hombre a la eternidad de Dios y sus atributos de lo que aquí se tratará, para llevarnos a concluir que en Spinoza llega a ser tal el poder del conocimiento, que le brinda al hombre la posibilidad de superar su propia naturaleza y le comunica directamente con Dios.

Es, pues, este el programa que hemos cumplido en las páginas que a continuación presentamos, y que no tiene por objeto más que mostrar una interpretación de los componentes que a nuestro modo de ver son los más representativos de una filosofía y una ética que hacen del conocimiento su más importante valor.

I. Entendimiento e ideas

I.1. La idea en la mente humana

Grosso modo, la ontología spinoziana podría describirse en términos de una sustancia única equivalente a la totalidad de la existencia, sea esta sensible —para el caso de las cosas físicas o materiales—, o suprasensible —para el caso de las ideas, conceptos o pensamientos—. Entre estas últimas, la idea de Dios se destaca por ser equivalente a lo que Spinoza llama *sustancia* o *naturaleza*.

En su condición de única, a la sustancia deben *atribuírsele* todas las características y formas, ya sean estas extensas, pensantes o cualesquiera otras. Finalmente, estas características, formas o *atributos*, se distinguen entre sí (mas no de la sustancia al ser constitutivas de esta) por su esencia, o a partir de los distintos *modos* en que son *afectadas*, es decir, por las determinaciones de su existencia.

Ahora bien, ¿qué lugar le corresponde a la mente humana en esta estructura ontológica? A este respecto Spinoza nos dirá: "[…] el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios" (E2P11C).

Dado que no existe nada más que una sustancia, sus atributos y las modificaciones de las afecciones de estos, lo que el filósofo indica en este corolario, al referirse al alma o

mente[2] humana como una "parte del entendimiento", es que no es otra cosa que una modificación del atributo pensante de la sustancia, tal y como enseguida lo ejemplifica diciendo:

> […] cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea (*Ibíd*.).

La mente humana es, entonces, un *modo* o afección de la sustancia y, como tal, está comprendida en el atributo pensante junto con las demás ideas existentes; estas, a su vez, como otros modos del pensamiento. Sin embargo, la idea que percibe el alma humana es de distinta naturaleza de la idea del entendimiento de la sustancia, según nos lo explica este mismo corolario, al aclarar entre paréntesis que, cuando decimos que Dios tiene una idea, no nos referimos a las ideas propias de la naturaleza infinita de Dios o de la sustancia, sino a que tiene una idea "a través del alma humana", es decir, a través de un modo particular y diferente por naturaleza de los otros modos de los atributos de la sustancia.

---

[2] Se ha insistido lo suficiente en lo problemático que resulta la traducción de la palabra latina *mens* por su equivalente en castellano "mente", así que, por lo pronto, baste con recordar que la causa de la disparidad entre ambas palabras obedece al contenido netamente psicológico e intelectualista del término castellano, y a la connotación espiritual y metafísica que además implica el *mens* latino. "Alma" o "espíritu" son los términos que mejor se adecúan a la semántica de *mens*. Para nuestro caso, conservaremos la ambigüedad de la traducción y, según nos lo exija el contexto, será traducido y explicado el sentido preciso del término.

¿En qué consiste, pues, esta particularidad y diferencia del alma humana con relación a las ideas *directamente producidas* por el entendimiento de la sustancia? o, lo que es igual: ¿Cuál es la diferencia entre las ideas en la mente humana y las ideas en la sustancia? Para dar respuesta a esta pregunta, primero habrá que definir en qué consiste la relación de los modos con la sustancia.

Recuérdese, por un lado, que lo primero que caracteriza a la sustancia es ser causa de sí misma, es decir, que su esencia implica la existencia (Cf. E1Def1 y E1P7D). Por otro, que el modo se define como "aquello que es en otra cosa" (E1Def5) y "cuyo concepto se forma a partir del concepto de la cosa en la que es" (E1P8S2).

De acuerdo con sus respectivas definiciones, la relación entre los modos y la sustancia es de necesidad, es decir, al ser la sustancia en sí misma (su esencia implica su existencia), y los modos en otra cosa, entonces, estos últimos son en aquella o *dependen necesariamente* de ella, tanto para ser como para existir.

Esta dependencia de los modos respecto a la sustancia, hace de esta última, necesariamente, la causa de los primeros, lo que querría decir que los modos o afecciones de los atributos de la sustancia, en virtud de ella, definen su existencia, *son* o se modifican por la necesidad de la naturaleza de la sustancia. Naturaleza que, de acuerdo con las definiciones sexta, séptima y octava de la primera parte de la *Ética*, es absolutamente infinita, libre y eterna (Cf. E1Def6, E1Def7 y E1Def8).

No obstante, la naturaleza de la sustancia en cuanto causa, no puede diferir por completo de la naturaleza de los efectos,

pues si un efecto no tiene nada en común con su causa, no habría razón para adjudicarle aquella, ni forma de rastrearla en el orden causal. Por tanto, no deja de ser problemático definir a la sustancia con características como la infinitud y eternidad, ya que su naturaleza diferiría tanto de la naturaleza de sus efectos, que, al ser algunos de ellos finitos y determinados por la duración, se terminaría anulando la relación causal en general.

Es el mismo problema que la escolástica identificó al definir al Dios creador con características como la infinitud, la eternidad, la omnipotencia, etc., ya que, en este orden de ideas, su naturaleza diferiría tanto de las cosas por Él creadas, que no habría nada en común entre creador y creaturas y, en consecuencia, no habría relación causal alguna.

En procura de solucionar este problema, para empezar, la filosofía medieval acudió a clasificar distintos niveles de distinción, y así surgió como primer nivel la *distinción real* entre naturalezas totalmente independientes unas de otras —tal y como Descartes concibiera la independencia de la sustancia extensa con relación a la sustancia pensante, por ejemplo—. En segundo lugar, se acudió a la *distinción modal* que hace referencia a la relación no recíproca entre dos entes, uno de los cuales es independiente del otro, mientras este último depende por necesidad del primero —tal y como ocurre precisamente en el caso de Dios y sus creaturas—. En tercer lugar, la *distinción mental o de razón* que se refiere a entidades dependientes unas de otras, cuya independencia sería posible concebir de forma abstracta —es decir, como ideas o conceptos—, así en la realidad nunca se dé tal independencia.

La solución para conservar la relación causal entre los seres finitos y el ser infinito del creador por la que optaron medievales como Duns Scoto, y que heredó Spinoza, estableció una relación de orden modal entre el ser creador y sus creaturas, entre la causa y sus efectos. Con esto se logró, finalmente, preservar la eternidad de la causa y la duración de los efectos, sin disolver su relación necesaria y causal. De allí que Spinoza acuñe el término "modo" para referirse a las afecciones de la sustancia, dada la dependencia necesaria de los primeros hacia la segunda, y la autonomía e independencia de la sustancia en tanto *causa sui*.

Por su parte, la naturaleza de los modos depende por definición de la cosa en la que *son*, es decir, de lo que están modificando en cada caso. Así, cuando son modificaciones directamente de los atributos de la sustancia, al ser estos eternos (Cf. E1P19), aquellas serán igualmente eternas y su relación con la causa será inmediata. Por el contrario, si son modificaciones de una cosa finita o existente en acto (otras afecciones o modos), el modo correspondiente será así mismo finito o existente en acto y su relación con la sustancia se encontraría mediada, en efecto, por otros modos.

La diferencia entre el modo como afección de los atributos de la sustancia y el modo como afección o idea en la mente humana, tiene entonces relación con la eternidad de la sustancia y la duración o existencia en acto de las ideas en la mente humana.

El tema de la determinación finita o infinita de los modos es tratado concretamente en la carta número doce del epistolario, dirigida a Lodewijk Meyer, amigo personal de

Spinoza, quien escribió el prólogo y colaboró en la edición de la *Opera Postuma*. Lo primero que el filósofo aclara en esta carta, respecto a la existencia de los modos, es que "[…] aun cuando existan, podemos concebirlos como no existentes" (Ep12). En efecto, como indica su definición, hasta que no se "apliquen" o *sean en algo*, la existencia de los modos no se da más que en la sustancia, pero para la percepción humana estarían en el orden de la posibilidad de existir, como si fueran contingentes. Ahora bien, como en virtud de la necesidad de la naturaleza de Dios nada hay contingente (Cf. E1P29 y E1P29D), a menos que así lo interprete la limitada imaginación humana, entonces, es debido a la dependencia de la percepción con respecto a la duración que los modos se conciben como no existentes o contingentes, pese a que existan necesariamente en la sustancia.

Igual ocurre con la naturaleza de las percepciones humanas; así, por ejemplo, es bien sabido que a cada órgano de los sentidos le corresponde determinadas percepciones, como la luz a la vista, la temperatura al tacto, el aroma al olfato y el sonido al órgano auditivo. Sin embargo, los sentidos dependen con tanta necesidad de la actualidad de sus sensaciones concomitantes, que si ellas se ausentan por algún tiempo o empiezan a carecer de actualidad, estos no solo pierden su objeto, sino que, simultáneamente, parecen desaparecer.

Spinoza vincula así los modos propios de la mente con la duración, en la medida en que requieren actualizarse por medio de otra cosa y en determinados instantes temporales. Esto no ocurre con la naturaleza de la sustancia, ni de sus

atributos, pues tanto ella como aquellos son eternos e infinitos en virtud de su esencia. De aquí concluirá Spinoza que:

> […] nosotros concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la esencia de los modos. De aquí se deriva la diferencia entre la eternidad y la duración. Pues por la duración solo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición de existir o, forzando el latín, de ser (Ep12).

Es en este sentido que la naturaleza de las ideas, en cuanto modificaciones de las afecciones del entendimiento, es distinta cuando se refiere a la sustancia o a sus atributos, a cuando lo hace respecto a la mente humana; pues, en el primer caso, una idea se concibe "al margen de la duración" y puede ser considerada como un *modo infinito inmediato*, mientras que en el segundo, la idea es siempre determinada por la duración de la afección a que corresponda y, por tanto, su naturaleza se presenta como pretérita, presente o futura respecto a la afección correspondiente.[3] En el sentido de esta distinción es que debe entenderse el siguiente pasaje:

> Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser de-

[3] Téngase en cuenta que "determinado por la duración" no es lo mismo que finito, pues una cosa finita, según E1Def2, es algo que puede ser limitado por otra cosa de su misma naturaleza. Mientras que, se dice de algo que es determinado por la duración, cuando la continuidad de su existencia es indeterminada (Cf. E2Def5), es decir, puede darse como presente, pasada o futura.

> terminada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito (E1P28).

De manera concisa esta proposición establece el principio fundamental de la causalidad de los modos finitos, a saber: en estricto sentido, las cosas finitas, singulares y determinadas no son causadas por la sustancia más que mediatamente; lo que quiere decir que, atendiendo al orden causal, mucho antes de que las cosas singulares sean producidas o causadas por la sustancia, intervienen otras cosas igualmente singulares y determinadas que deben definirse como las verdaderas *causas próximas* de los modos finitos. Por el contrario, los atributos de la sustancia, por ejemplo, al ser eternos e infinitos, es decir, no determinados por la duración, identifican directamente a la sustancia como su causa.

Es pues, en virtud de este principio causal, que podemos definir la diferencia entre la idea propia de la mente humana y la idea en la sustancia y sus atributos. Así, la idea o modo del pensamiento, desde el punto de vista de la duración, es un modo finito y, como tal, remite causalmente a otros modos o a otras ideas; mientras que una idea, en cuanto modo o afección del atributo pensante de la sustancia, remite inmediatamente a ella como su causa. De allí que cuando Spinoza se refiere directamente a los atributos o a la sustancia, lo aclare valiéndose de la expresión *sub specie aeternitatis*,

equivalente a "considerado en absoluto" o "al margen de la duración", advirtiendo que nada tiene que ver allí la finita, durable o "temporal" percepción humana al respecto.

"Al margen de la duración", "considerado en absoluto" o *sub specie aeternitatis* es la forma más general de referirse a la sustancia y a sus atributos, e implica la eternidad que es propia de la esencia de estas *entidades*. Del mismo modo, estas expresiones designan todas las cosas que se siguen causal y directamente de la sustancia o, en otras palabras, "[…] que se siguen necesariamente de su naturaleza" (E1P28S); todo lo cual es lo que Spinoza agrupa bajo el conjunto universal *naturaleza naturante* en oposición al conjunto *naturaleza naturada* que, por su parte, comprende todo lo que *es en otra cosa*, es decir, los modos, ya sean estos mediatos o inmediatos, finitos o infinitos (Cf. E1P29S).

En resumen, lo que hasta aquí se ha indicado sobre la naturaleza de las ideas del alma humana es que, en primer lugar, el alma o mente es una modificación del atributo del pensamiento de la sustancia (según E2P11). En segundo lugar, se ha visto que, al ser en otra cosa y no en sí misma, la idea del alma humana y ella misma se definen como un modo (según E1Def5), y que tanto la esencia como la existencia de los modos dependen directamente de la cosa en la que son. De aquí se sigue, en tercer lugar, que las ideas del alma humana dependen necesaria y causalmente de la sustancia pero indirectamente; razón por la cual, en cuarto lugar, se decía que, estas ideas, en estricto sentido, no son causadas por la sustancia, sino mediante otras ideas de la misma naturaleza, es decir, finitas. En quinto lugar, se indicó, a partir de Ep12, que es la

duración la que define la naturaleza de las ideas de la mente humana y, por tanto, su esencia es totalmente distinta de la esencia de la sustancia al ser esta eterna; razón por la cual se afirmó, por último, que las ideas de la mente tienen por causa a otros modos de igual naturaleza, todos los cuales definen el conjunto de *la naturaleza naturada.*

I.2. La idea en Dios y el entendimiento divino

Lo que hasta aquí se ha hecho es definir la naturaleza de las ideas de la mente humana en oposición a las de la sustancia; sin embargo, dicha oposición lo que describe no es más que el orden causal al que están "sometidos" los modos desde la perspectiva de la duración, más no el orden causal de la naturaleza tomada en términos absolutos o *sub specie aeternitatis*. Desde la perspectiva de totalidad o *sub specie aeternitatis*, las ideas de la mente humana, al igual que cualquier otra existencia, se siguen de la naturaleza de la sustancia como afecciones propias de algún atributo suyo o, lo que es lo mismo, como modos infinitos inmediatos.

Entre estos modos inmediatamente producidos o causados por la sustancia, el entendimiento absoluto e infinito o, lo que es equivalente, el entendimiento de Dios, encuentra allí su lugar y se distingue en virtud de su causa, tanto de las ideas de la mente humana como del entendimiento humano en general, porque: "Todo lo que se sigue de la naturaleza, **tomada en términos absolutos**, de algún atributo de Dios, ha debido existir siempre y ser infinito, o sea, es eterno e infinito en virtud de ese atributo" (E1P21).[4]

[4] Se ha resaltado parte del texto.

Decíamos respecto a las ideas de la mente humana que, al ser modos finitos, dependen causalmente de otras ideas o modos igualmente finitos; de donde se explica, además, que nuestro entendimiento sea por naturaleza anterior, posterior o simultáneo a las cosas entendidas, es decir, que se encuentra determinado por la duración. El entendimiento de Dios, en cambio, es producido o causado inmediatamente por Dios o la sustancia, en la medida que se sigue causal y directamente de la naturaleza de su atributo pensante y, por tanto, según la proposición vigésimo primera, recientemente citada, es eterno e infinito, es decir, su existencia está al margen de la duración y se puede concebir *sub specie aeternitatis*.

Así que, si las ideas en la mente humana son *modos mediatos finitos* en razón de otros modos que actúan como sus múltiples y próximas causas, el entendimiento de Dios y sus ideas, por su parte, son *modos infinitos inmediatos* en razón también de sus causas, a saber: las afecciones mismas del atributo del pensamiento que, como otros modos, son *en otra cosa* y esta cosa es, esta vez, el atributo del pensamiento directamente.

De allí que cuando G. H. Schuller escribe a Spinoza, solicitándole expresamente ejemplos de "[…] aquellas cosas que son inmediatamente producidas por Dios" (Ep63), Spinoza se refiere, de una parte, al *entendimiento absolutamente infinito* respecto al atributo del pensamiento y, de otra, al *movimiento* y al *reposo* respecto al atributo de la extensión como los modos producidos inmediatamente por Dios (Cf. Ep64).

He aquí la diferencia esencial entre los modos causados inmediatamente por la sustancia y aquellos que, como las ideas del alma humana, no lo son: mientras estos últimos,

como se veía, pueden ser considerados como no existentes (tal y como ocurre cuando nuestro entendimiento no los percibe), el entendimiento absolutamente infinito, por su parte, al expresar directamente la naturaleza del atributo del pensamiento, existe necesaria e infinitamente, tal como se puede leer a continuación:

> En efecto, un modo es en otra cosa, por la cual debe ser concebido (por la Definición 5), esto es (por la Proposición 15), que es en Dios solo, y a través de Dios solo puede ser concebido. Por consiguiente, si se concibe que un modo existe necesariamente y es infinito, ambas cosas deben necesariamente concluirse, o percibirse, en virtud de algún atributo de Dios, en cuanto se concibe que dicho atributo **expresa la infinitud y necesidad de la existencia**, o (lo que es lo mismo, por la Definición 8) la eternidad, esto es (por la Definición 6 y la Proposición 19), en cuanto se lo considera en términos absolutos. Por tanto, un modo que existe necesariamente y es infinito ha debido seguirse de la naturaleza de algún atributo de Dios tomado en términos absolutos; y ello, o bien inmediatamente (sobre esto, Proposición 21), o bien a través de alguna modificación que se sigue de su naturaleza absolutamente considerada, esto es (por la Proposición anterior), que existe necesariamente y es infinita. Q.E.D. (E1P23D).[5]

[5] Se ha resaltado parte del texto.

"Expresar la naturaleza de Dios" es, entonces, la característica esencial de los modos infinitos inmediatos, razón por la cual, respecto al atributo de la extensión, el movimiento y el reposo son las ideas que *sub specie aeternitatis* expresan la necesidad de naturaleza de las esencias extensas, como una ley eterna e inmutable. Por su parte, *el pensamiento absolutamente infinito* es un modo inmediato e infinito debido a que expresa la naturaleza del atributo del pensamiento en Dios o la sustancia.

De manera que el *pensamiento absolutamente infinito* es equivalente al entendimiento de Dios, y no es otra cosa que la expresión misma del atributo pensante de la sustancia (o de Dios). Por tanto, no debe confundirse, ni con el entendimiento del hombre, ni con otros modos finitos como el deseo, el amor y todos aquellos que están mediados por otros modos finitos. Así lo formula Spinoza:

> En efecto (como es notorio por sí), no entendemos por «entendimiento» el pensamiento en términos absolutos, sino solo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etc., y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir (por la Proposición 15 y la Definición 6), debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal modo que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello (por el Escolio de la Proposición 29) debe ser referido a la Naturaleza naturada, como también los demás modos del pensar, y no a la naturante. Q.E.D. (E1P31D).

Existen, pues, dos tipos diferentes de afecciones de los atributos de la sustancia o modos: en primer lugar, los *modos finitos mediatos* dentro de los que se encuentran las ideas de la mente humana; modos causados y directamente determinados por otros. En segundo lugar están los *modos infinitos inmediatos* que, al ser causados directamente por Dios o la sustancia, expresan directamente la necesidad de la naturaleza como las afecciones mismas de sus atributos. Como también nos lo recuerda la citada proposición trigésima primera, estos modos, junto con todos lo demás, corresponden al conjunto *naturaleza naturada* y, por tanto, no deben confundirse con el atributo del pensamiento como tal, pues este, junto con los otros atributos de la sustancia, corresponde a la *naturaleza naturante*.

Es, pues, en virtud del orden en que las cosas son producidas por la naturaleza, Dios o la sustancia, como se define la finitud o infinitud de los modos, tal que: si son causados o producidos inmediatamente, su naturaleza será infinita; mientras que si su producción es mediada por otros modos, su naturaleza será igualmente finita porque se sigue directamente de otros modos finitos, mas no de la sustancia directamente.

A partir de esto, es más fácil comprender ahora cómo en el sistema spinoziano se derivan de la misma causa tanto los modos finitos como los infinitos, ya que tal finitud o infinitud no es más que una determinación relativa al tiempo presente de la existencia de los entes, pero, desde la perspectiva de su generación o causalidad, todo ente puede ser considerado al margen de su duración en razón de su causa genética: la sustancia eterna e infinita. En otros términos, así desde la pers-

pectiva de la mente humana un ser no exista sino hasta que sea posible percibirlo o saber algo de él, desde la perspectiva ontológica (*sub specie aeternitatis*), dada la existencia de su causa, el ente necesariamente debe existir en tanto efecto de dicha causa.

Como se verá en detalle en el siguiente capítulo, a esto obedece que en el sistema spinoziano no haya lugar para la contingencia, pese a que para la percepción sensible las cosas estén determinadas por la actualidad de sus sensaciones y, por ello, todas las cosas se presenten en el orden de la contingencia o posibilidad de que una vez percibidas existan, pero, al dejar de serlo, aparentemente dejan de existir.

Lo contingente es, entonces, producto de la dependencia del entendimiento humano y de la percepción misma a la duración de las cosas que percibe; se debe a su naturaleza *modal*. Es esta la razón por la que la esencia de las cosas, su ser en sí, se muestra escurridiza al entendimiento humano; al ser toda esencia eterna en virtud de su causa —ella misma también eterna—, su actualidad en la existencia no es otra cosa que una percepción humana, pero su naturaleza ontológica, es decir, su existencia *en sí* está siempre presente en Dios o la sustancia como una consecuencia natural de la dependencia de los efectos a la causa. Al ser Dios o la sustancia dicha causa, entonces las esencias de todo cuanto existe deben entenderse como un efecto suyo. Es decir, la eternidad de la esencia de los modos precede a la actualidad y duración de la existencia de estos y, por tanto, así un modo se presente a la mente humana como finito, su esencia es eterna en Dios; tal y como lo sugiere Gilles Deleuze:

> Una esencia de modo existente es real y actual, incluso si no existe actualmente el modo del que es la esencia. De donde la concepción que Spinoza se hace del modo no-existente: este jamás es una cosa posible, sino un objeto cuya idea está necesariamente comprendida en la idea de Dios, como su esencia está necesariamente contenida en un atributo (Deleuze *…la expresión* 185).

A la luz de esta explicación, es posible entender ahora con mayor claridad lo que Spinoza nos decía en la carta sobre la existencia de los modos, a saber, "que aun cuando existan, podemos considerarlos como no existentes" (Ep12). Lo que quiere decir que, pese a la eternidad de sus esencias, la inmediatez de nuestra percepción nos presenta la existencia de los modos con relación a la duración y al tiempo como finita, así su esencia sea siempre eterna en Dios.

Desde Platón, el tema del conocimiento de la esencia de las cosas no ha dejado de ser problemático, más aun si se atiende a la inconmensurabilidad entre la eternidad de las esencias y la indisociable relación entre la percepción humana y la duración de los estímulos que la alimentan. Así que, en términos generales, el problema de cómo algo finito y determinado por la duración puede llegar a comprender la eternidad de las esencias (por ejemplo, Dios y sus atributos), parece de entrada insoluble; sin embargo, la indubitabilidad del saber matemático se presenta como una clara alternativa de conocimiento, donde la razón parece superar la duración de su propia existencia y, sin ir más allá de ella misma, ha logrado dar cuenta de la esencia de algunas cosas. Las leyes de la física

y los teoremas geométricos se presentan así como algunas verdades eternas que dan cuenta de la esencia de entes particulares, y es a partir de ellas que antes de Spinoza la *nueva filosofía* emprendiera la colosal tarea de aplicar este saber a otras esferas del conocimiento.

Sin embargo, fue este filósofo quien llevó hasta sus últimas consecuencias esta iniciativa, al punto de equiparar al conjunto de los seres de la naturaleza con la idea de Dios o el ser absolutamente perfecto e infinito que, como la más general de las estructuras matemáticas, se muestra como necesaria y no hace falta más que seguir su propio orden lógico para comprender su necesidad y perfección, es decir, el conocimiento de que "fuera de Él nada puede ser ni concebirse" (Cf. E1P15 y E1P15D).

La idea de Dios como esta supra-estructura matemática, cuyos componentes comportan un mismo y perfecto orden y conexión, excluye, en este sentido, toda contingencia e indeterminación. A tal punto el modelo geométrico se presentó como una clara alternativa para problematizar la vieja oposición entre esencias y apariencias, que Spinoza no dudó en servirse de él para liquidar la imperante dicotomía platónica y, con base en la idea de una sola y única sustancia, definió todas las demás cosas como múltiples modificaciones individuales que la expresan, según los diferentes grados de esencia o potencia que les corresponda. Actuando como efectos de una misma causa, cada una de estas modificaciones, antes de ser la antítesis de su causa por ser múltiple y presentarse algunas como finitas, proceden a la manera de un microcosmos que engloba y expresa la eternidad y necesidad de la

supra-estructura, sin dar lugar alguno a la indeterminación o contingencia de las apariencias.

Al adjudicar lo contingente y la indeterminación de las cosas a una inadecuación del entendimiento humano, y ya no a las cosas mismas, Spinoza consigue salirle al paso a las conclusiones escépticas que condenaban al conocimiento humano a la eterna ignorancia por su naturaleza finita. De allí que uno de sus propósitos fuese el de exponer los fundamentos para una *reforma del entendimiento*, que permitiera ir más allá de la inmediatez de la percepción humana (primer género de conocimiento), para conseguir con ello el conocimiento verdadero de las cosas (segundo género de conocimiento) y de Dios (tercer género de conocimiento).[6]

La rotunda negación de la contingencia y de lo indeterminado, como a continuación se verá, constituye la base sobre la que Spinoza construye su sistema filosófico y, gracias a lo cual, la categoría de "racionalismo determinista" le hace suficiente justicia y lo opone radicalmente a conclusiones escépticas respecto al conocimiento natural y al religioso.[7]

---

[6] Sobre los géneros de conocimiento, baste con remitirnos, por lo pronto, a TIE §51 [19] y a E2P40S; sin embargo, en los últimos tres capítulos de este trabajo ahondaremos puntualmente al respecto.

[7] Tal y como adecuadamente lo resalta R. Popkin, una de las principales conclusiones del TTP es que fe y razón son irreconciliables; religión y filosofía son diametralmente opuestas. Es decir, nada tiene que hacer el ejercicio racional frente a la verticalidad de la autoridad religiosa y sus mandatos morales cuya única función es la obediencia. En cuanto a la investigación y legitimación de la Ley moral o religiosa, igual que a lo que corresponde al conocimiento natural, en cambio, es propio del sabio o del hombre virtuoso, según Spinoza, tomar una posición crítica antes que obedecer, y aquí la razón remplazaría a la fe del creyente (Cf. Popkin, 340 ss.).

II. Determinismo natural y crítica al antropomorfismo de Dios

En directa oposición a Descartes, el determinismo natural de Spinoza niega la existencia de la libre voluntad divina, que era para la tradición la causa de la creación de todo cuanto existe. Una tal voluntad no tiene cabida en el sistema spinoziano, porque implicaría la contingencia en los mandatos divinos, es decir, la posibilidad de la decisión o indecisión de Dios y, por ende, su imperfección en la medida en que dudaría al obrar.

El tema del determinismo natural, en contra de la existencia de lo contingente, y la idea de voluntad divina, es tratado por Spinoza en los escolios de la proposición trigésimo tercera de la primera parte de la *Ética*, según la cual "las cosas no han podido ser producidas por Dios de ninguna otra manera y en ningún otro orden que como lo han sido" (E1P33).

La forma negativa de esta proposición podría transponerse en términos positivos diciendo que las cosas son producidas por Dios en un mismo orden eterno y necesario; o, también, tal y como aparece en la proposición vigésimo novena de la misma parte: "En la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera" (E1P29).

Sin embargo, la citada proposición trigésimo tercera justifica su formulación negativa, porque responde a una objeción

propia de la tradición, a saber: "las cosas han sido creadas así, y no de otra forma, porque Dios así lo ha querido guiado por su libre voluntad".

Se podría decir que el objetivo principal, perseguido por Spinoza al equiparar a Dios con la sustancia única e infinita, es remover el viejo y arraigado prejuicio de definir al ser supremo e infinito por medio de categorías, atributos y características propiamente humanas. La s*ustancia única de infinitos atributos* del spinozismo se opone, en este sentido, al antropomorfismo metafísico, al incluir en su definición la auto-producción, la unicidad y la infinitud, como propiedades o características propias de su naturaleza y que, de ninguna manera, pertenecen a los seres singulares o creados. Gracias a esto se puede definir a Dios como causa de todas las cosas, ya no en virtud de una suerte de capricho o libre voluntad de creación, sino, antes bien, en razón de la *necesidad de su naturaleza*; es decir que es causa necesaria de sí misma (según E1P1) y causa libre de todo lo demás (según E1P17 y E1P18), tal y como el apéndice del libro primero lo asegura respecto a las cosas que conforman la existencia:

> […] todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente (E1A).

Se puede afirmar, entonces, que referirle a la naturaleza de Dios "necesidad" antes que "libre voluntad", es el gran giro metafísico propuesto por esta filosofía. Con lo que,

oponiéndose al antropomorfismo religioso de la tradición judeo-cristiana, Spinoza niega la idea de que Dios obre según ciertos fines —tal y como presuntamente lo hace el hombre y su voluntad—, para afirmar, en cambio, que "[…] obra en virtud de la necesidad de su naturaleza" (E1P17 y E1P17D), es decir, sin que otra cosa rija su actuar u obrar que no sea el propio orden eterno e infinito de la (Su) naturaleza.

Dicho orden es eterno o se encuentra al margen de la duración en el sentido en que no surge en algún momento temporal o histórico determinado, tal y como se puede leer en el *Génesis* bíblico, por ejemplo. Por el contrario, según Spinoza, el orden ha sido establecido desde siempre como condición necesaria de todo cuanto se sigue de la causa eterna e infinita de las cosas. Por tal razón, necesidad y causalidad obedecen a una misma determinación lógica que hace referencia al orden o establecimiento de las cosas, así como también a sus condiciones de existencia (Cf. E1P33S1).

Es aquí donde el concepto de "naturaleza" es también equivalente a Dios y a la sustancia, como un sustantivo que comprende, de una parte, la esencia y existencia de todo cuanto existe y, de otra, *sub specie aeternitatis*, el orden jerárquico en que todo se da según es producido o deducido causalmente de la sustancia. De allí que se entienda a Dios "[…] como causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (E1P18).[8]

[8] Compárese, también, con lo que enseguida se dice en la demostración de la misma proposición y que sintetiza la idea de inmanencia de Dios en las cosas: "Todo lo que es, es en Dios y debe concebirse por Dios (*por la Proposición 15*); y así (*por el Corolario 1 de la Proposición 16 de esta parte*), Dios es causa de las cosas que son en Él: que es lo primero. Además, excepto Dios no puede darse

Haber hecho de la divinidad una realidad inherente a la naturaleza en oposición a la idea del Dios trascendente de la tradición, es uno de los aspectos más significativos de la filosofía de Spinoza. A partir de lo cual, coinciden en afirmar buena parte de sus comentadores que la inmanencia de Dios en la naturaleza es "el concepto central con el que se pueden comprender todas las partes de la teoría" (Gebhardt 125).[9]

El *Deus sive Natura* spinoziano establece los fundamentos de una filosofía radicalmente positiva[10] y determinista; pues, no habiendo más que una sustancia expresada en una infinidad de atributos y sus modificaciones, nada en la naturaleza podría nunca contradecir este orden y, por lo tanto, todo es perfecto y, como tal, apto para su comprensión. De esta forma no solo lo contingente ha sido desterrado del mundo natural, sino que, junto con ello, el error y el mal, como se verá más adelante, no tienen cabida al interior del impenetrable y perfecto Dios-Naturaleza.

---

substancia alguna (*por la Proposición 14*), esto es (*por la Definición 3*), cosa alguna excepto Dios, que sea en sí: que era lo segundo. Luego Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas. Q.E.D." (E1P18D).

[9] Comparar también: "todo el pensamiento de Spinoza se centra alrededor de la noción de unidad" (Wienpahl 10).

[10] Entiéndase "positivo" o "afirmativo", referido a la filosofía de Spinoza, en el mismo sentido que hoy hablamos de "positivismo" al referirnos, por ejemplo, a B. Russell como continuador del proyecto de A. Comte, de justificar como verdadero el conocimiento humano. Efectivamente Spinoza no solo justifica la posibilidad de tal conocimiento lógico y racional, sino que, como veremos más adelante, su tentativa llega a hacer posible el conocimiento veraz sobre la Biblia, Dios y la metafísica en general. De manera que en este filósofo también es válido hablar de una "teología positiva".

Entonces, Dios se dice "naturaleza" en el mismo sentido que, por ejemplo, el círculo se define por la relación de la circunferencia a un centro, es decir, de la misma manera que la naturaleza del círculo lo distingue de otras figuras como el triángulo, el cubo o cualquier otra, y lo define en su especificidad respecto a ellas, la naturaleza de Dios comprende un orden único, eterno e infinito, y en virtud suya se distingue del resto de la creación como su causa. Y, finalmente, es causa libre, no porque pueda llegar a alterar su propio orden —cosa que sería *contra-natura* (Cf. E1P17S)—, sino en cuanto "[…] obra en virtud de las solas leyes de su naturaleza, y no forzado por nadie" (E1P17 y E1P17S).

Así que la igualdad Dios-Sustancia-Naturaleza refiere tres nombres a lo mismo: el primero a la causa de todo lo creado; el segundo a las cosas en cuanto son modos y, como tal, son en Ella o en sus atributos; y el tercero hace referencia al orden único, eterno e infinito en que se dan las cosas. Con lo que la proposición trigésimo tercera del libro primero podría ser formulada como sigue: Los modos (cosas) no han podido ser creados o causados (producidos) por Dios de ninguna otra naturaleza (manera) ni en ningún otro orden (naturaleza) que necesariamente (como lo han sido) o, simplemente: la naturaleza se rige según su propio orden inmutable, eterno, infinito y necesario (Cf. E1P33).

La idea de una libre voluntad creadora trazó, desde Aristóteles hasta Descartes, una extensa tradición que buscaba explicar el orden de las cosas en la naturaleza, a partir de la voluntad de Dios como su causa trascendente. Precisamente contra esta tradición se dirigen los escolios de las proposiciones

decimoséptima y trigésimo tercera del libro primero, cuya tesis central es *que ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios* (Cf. E1P17S, E1P33S1 y E1P33S2). Esto querría decir que la naturaleza se basta a sí misma y produce en virtud de sus propias leyes (necesidad), y no movida o motivada ni por la voluntad ni por el entendimiento,

> […] pues —según aclara aquí Spinoza— esos entendimiento y voluntad que constituirían la esencia de Dios deberían diferir por completo de nuestro entendimiento y voluntad, y no podrían concordar con ellos en nada, salvo el nombre: a saber, no de otra manera que como concuerdan entre sí el Can, signo celeste, y el can, animal que ladra (E1P17S).

La diferencia a la que Spinoza hace aquí alusión se veía ya más arriba y es, precisamente, la de los modos producidos inmediatamente por la sustancia y los que son producidos mediatamente. Es así como el entendimiento absoluto e infinito, propio de Dios, es un modo infinito inmediato y solo tiene en común con el entendimiento humano —el cual es un modo finito mediato— que es en otra cosa; es decir, ambos son modos. Pero, en cuanto a las condiciones de existencia, la diferencia consiste en que el uno es eterno y el otro se encuentra determinado por la duración y, por tanto, al igual que el "Can", signo celeste, y el "can", animal que ladra, coinciden solo por el nombre.

De allí que la argumentación de Spinoza en este escolio se desarrolle sobre la base de la distinción de los modos mediatos e inmediatos, del orden de su respectiva causalidad, así:

> Si el entendimiento pertenece a la naturaleza divina, no podrá, como nuestro entendimiento, ser por naturaleza posterior (como creen los más) o simultáneo a las cosas entendidas, supuesto que Dios, en virtud de ser causa, es anterior a todas las cosas (por el Corolario 1 de la Proposición 16) (*Ibíd*.).

Así, los modos infinitos inmediatos, dentro de los que se incluye el entendimiento de Dios, se distinguen de otros modos como las ideas del alma humana o el pensamiento humano, al deducirse causal y directamente de Dios o de la sustancia. En cambio, las ideas humanas y su entendimiento, al deducirse y depender (causalmente) de otras ideas, están determinadas y determinado por la duración, y son por naturaleza anteriores, posteriores o simultáneos a las cosas ideadas o entendidas.

Es, pues, este el único sentido en el que a Dios puede atribuírsele entendimiento, y no como la tradición lo venía haciendo, como un atributo propio del Creador, con base en el cual guió su voluntad y llevó a cabo su creación. Tal y como, por ejemplo, se puede leer en Santo Tomás:

> Es evidente que Dios causa las cosas por su conocer, pues su conocer es su ser. Por lo tanto, es necesario que su ciencia sea causa de las cosas, pues la tiene unida a la voluntad. De ahí que la ciencia de Dios, en cuanto causa de las cosas, suela ser llamada ciencia de aprobación (de Aquino 209-210).

Explicaciones antropomórficas de la naturaleza como esta, son las que denuncia Spinoza enérgicamente al escribir:

> Ya sé que hay muchos que creen poder demostrar que a la naturaleza de Dios pertenecen el entendimiento sumo y la voluntad libre, pues nada más perfecto dicen conocer, atribuible a Dios, que aquello que en nosotros es la mayor perfección (E1P17S).

Su posición es radical: así el entendimiento y la libre voluntad sean, presuntamente, nuestros bienes más preciados y gracias a los cuales ha sido posible comprender y de alguna forma ser libres, no pueden atribuírsele a Dios sin que con ello, de paso, no se le revista de la misma imperfección del entendimiento y la libertad humanos.

Para Spinoza, la idea de voluntad divina surge precisamente de la incapacidad de algunos hombres para explicar la necesidad y el orden de la naturaleza o, lo que es lo mismo, la naturaleza de Dios. Y es en este sentido que, respecto a los milagros, se afirma en el *Tratado teológico-político* que: "Así como los hombres han acostumbrado a llamar divina a aquella ciencia que supera la capacidad humana, así también han llamado obra divina u obra de Dios a aquella cuya causa es ignorada por el vulgo" (TTP4 [81]).

Es, por tanto, la ignorancia humana la que busca resguardo en la idea de voluntad divina, o "asilo de la ignorancia", como en este sentido también la ha llamado Spinoza (Cf. E1A). Por esto, los milagros y hechos sobrenaturales atribuidos a Dios, en vez de manifestar el infinito poder divino, lo que realmente declaran es la irracionalidad humana y el desmedido poder de su imaginación. Como ya se veía, acudiendo a la proposición vigésimo novena del libro primero de la *Ética*, en el

orden eterno e infinito de la naturaleza no puede haber nada que no se siga de la necesidad de Dios, es decir, no se puede dar nada contingente, a menos que sea una ficción humana.

En este sentido Spinoza define "lo contingente" en oposición a "lo necesario" como "[…] una deficiencia de nuestro conocimiento" (E1P33S1). Causa de esta deficiencia o imperfección es que intentemos explicar a Dios y el orden natural valiéndonos de atributos y características que pertenecen a nuestra naturaleza, pero, al desconocer sus verdaderas causas y determinaciones, se las atribuimos indistintamente a Él, confundiendo así el infinito poder de su naturaleza con nuestra limitada existencia.

En efecto, de la incapacidad e impotencia humana ha surgido una concepción antropomórfica o humanizada de Dios, de acuerdo con la cual este desea, ama, padece y hasta ordena las cosas a imagen y semejanza de sus creaturas y, por tanto, no se distingue de ellas, ni por su esencia, ni por su existencia, con lo que se anula inmediatamente la idea de Dios como causa de todas las cosas. Sin embargo, nada puede ser más absurdo que un efecto sin causa,[11] y —tal y como indicábamos más arriba—, al ser el hombre un modo, por definición su naturaleza depende causalmente de algo en lo que es, y ese algo es la sustancia entendida como causa de sí misma y de todas las cosas. Con esto se ha demostrado que Dios (o la sustancia) es causa de todas las cosas y, como tal, difiere de sus creaturas tanto en esencia como en existencia; de allí que la

[11] "Debe asignársele a cada cosa una causa, o sea, una razón, tanto de su existencia como de su no existencia" (E1P11D).

tercera formulación de la demostración correspondiente a la proposición undécima de esta parte concluya que:

> Poder no existir es impotencia, y, por contra, poder existir es potencia (como es notorio por sí). De este modo, si lo que ahora existe necesariamente no son sino entes finitos, entonces hay entes finitos más potentes que el Ser absolutamente infinito, pero esto (como es por sí notorio) es absurdo; luego, o nada existe, o existe también necesariamente un Ser absolutamente infinito. Ahora bien, nosotros existimos, o en nosotros o en otra cosa que existe necesariamente (ver Axioma 1 y Proposición 7). Por consiguiente, un Ser absolutamente infinito, esto es (por la Definición 6), Dios, existe necesariamente. Q.E.D. (E1P11D).

Con base en esta demostración de la existencia de Dios como causa de todo, y con lo dicho hasta el momento, podemos concluir que el entendimiento de Dios es un modo infinito e inmediato, y solo *sub specie aeternitatis* es también causa de las ideas y del entendimiento humano. Así también, sabemos por E1P28 que una cosa finita no puede ser causada directamente por algo infinito, y dado que tanto la mente como sus ideas son modos finitos, su relación con el entendimiento de Dios se encuentra necesariamente mediada por otros modos finitos. En consecuencia, la mente y sus ideas son modos finitos mediatos, y solo remiten a Dios como su causa al margen de la duración o *sub specie aeternitatis*.

Ahora bien, tal y como lo aseguran los escolios de las proposiciones decimoséptima y trigésima tercera de la pri-

mera parte, en estricto sentido, *ni el entendimiento ni la voluntad pertenecen a la naturaleza de Dios*, de allí que lo que se ha llamado entendimiento de Dios se identifique mejor con uno de los infinitos atributos suyos y ya no con un modo. Entonces, será al atributo del pensamiento al que corresponda ser la causa de las ideas, tanto de Dios como de la mente humana, trasladándonos así, del conjunto *naturaleza naturada* o de los modos, al de la *naturaleza naturante* o de los atributos y las esencias. En suma, habrá que entender por entendimiento absoluto de Dios, al conjunto que reúne la totalidad de los modos del pensamiento, es decir, *todas* las ideas y demás modos del pensamiento en tanto constituyen entre sí al atributo del pensamiento.

Tenemos así que a lo que se ha llamado entendimiento de Dios equivale a su esencia y a su potencia (Cf. E1P34), en la medida en que se deduce causal y directamente de la sustancia o Dios. Por tanto, antes de entender al entendimiento divino como un modo —así sea infinito e inmediato—, hablando con propiedad, es el mismo atributo del pensamiento de la sustancia.[12]

[12] Aparentemente resulta contradictorio que en Ep64, Spinoza nos diga que el entendimiento absoluto es un modo infinito inmediato, y ahora vemos a este entendimiento identificado con el mundo de las esencias o de los atributos de Dios. Sin embargo, de lo que se trata es de un "salto" del nivel inferior de los modos al de las esencias, respecto a lo cual ya hemos dicho que es a partir de la frase *sub specie aeternitatis* como Spinoza advierte ese "salto" o cambio de nivel. Tal vez sea la omisión de dicha frase la que genera la contradicción aparente, pero es totalmente claro que el entendimiento de Dios es la suma de todos los modos del pensamiento, incluyendo los finitos e infinitos, los mediatos e inmediatos.

Gilles Deleuze ha definido con precisión los atributos como "los nombres de Dios", en la medida en que expresan directamente la eternidad y necesidad de la naturaleza (Cf. Deleuze …*la expresión* 52). Así, el atributo del pensamiento expresa la potencia pensante e infinita de Dios en igual medida que la extensión lo hace respecto a la potencia material de Dios, la cual es, igualmente, eterna e infinita. En este sentido, lo extenso y lo pensante en cuanto nombres de Dios, se refieren también a todo cuanto en la naturaleza existe y, por tanto, en general se puede decir que son nombres impersonales, ya que no designan nada en particular de este o aquel ser, sino, únicamente, generalidades de los seres de la naturaleza o, mejor dicho, las esencias de lo natural. Así, la naturaleza, ora se llama *extensa* en relación con su expresión física, ora se llama *pensante* en relación con su expresión conceptual o intelectual.

De manera que, ni el entendimiento ni la voluntad deben ser referidos a Dios o a la sustancia, porque ambos conceptos implican un contenido personal y siempre pertenecen a lo individual o particular; de allí que se identifican mejor con los modos que con los atributos, y por tanto pertenecen a la *naturaleza naturada* y no a la *naturante*. Por otra parte, cabe ahora preguntarse: ¿De dónde surge el antropomorfismo que se sigue de esta inapropiada manera de referirse a Dios? ¿Qué ha motivado en la mente humana la idea de un Dios que obra, piensa y hasta padece?

Es particularmente en el *Tratado teológico-político*, donde Spinoza enfrenta estas cuestiones al indagar por el uso que del lenguaje hacen los profetas, quienes, guiados por cierto interés pedagógico y propedéutico, describieron a

Dios valiéndose de expresiones y características propiamente humanas. En palabras del autor: "La Escritura suele pintar a Dios a imagen del hombre y atribuirle alma, ánimo, afectos e incluso cuerpo y aliento a causa de la débil inteligencia del vulgo" (TTP1 [25]).

Según Spinoza, sería hacia la ignorancia de las personas a la que iban dirigidas las enseñanzas de la Biblia, lo que les exigió, a quienes las transcribieron, que las adecuaran al uso del lenguaje popular en favor de su comprensión. De allí la conclusión:

> […] solo en relación a la capacidad del vulgo y a su falta de comprensión se describe a Dios como legislador o príncipe y se le denomina justo, misericordioso, etc. Porque, en realidad, Dios obra únicamente por necesidad de su naturaleza y de su perfección, y así dirige todas las cosas. Sus decretos y voliciones son verdades eternas y siempre implican una necesidad (TTP4 [65]).

Sin embargo, parece que el mismo Spinoza, guiado también por hacer más claras sus explicaciones, se sirve del uso popular del lenguaje y, en algunos casos, se refiere a Dios en términos de humanidad, como cuando afirma que "puede pensar" o "puede formar una idea" (Cf. E2P3D). Atiéndase, empero, a que tales expresiones no representan otra cosa que un uso nominal y convencional del lenguaje, del mismo modo como los profetas lo hicieron en su momento con la palabra de Cristo.

Es, pues, en función de la coherencia y claridad de su sistema filosófico, que Spinoza se vale de expresiones como las de la proposición tercera, de la segunda parte de la *Ética* y su demostración, que buscan, en particular, distinguir en qué sentido Dios es un ser pensante o racional infinito (Cf. E2P1S y E2P3D), sin olvidar, claro, que al comprenderlo todo también es un ser infinitamente extenso (Cf. E2P2) —tema del que nos ocuparemos en la sección referente a la física de este filósofo—.

Hablando con propiedad, afirmar que Dios es un ser pensante o un ser extenso no quiere decir exactamente que Dios piensa o que es material o corpóreo. Lo que en realidad Spinoza afirma de Dios, al atribuirle entre los infinitos atributos que le corresponden el pensamiento y la extensión, es que los seres humanos pueden conocer o saber de Dios a partir de todo cuanto hay en la naturaleza, y como la naturaleza se nos manifiesta, ora como cosas materiales, ora como ideas o pensamientos, Dios debe corresponder a esas cosas y a esos pensamientos, gracias a ser causa de esto y de todo lo que cobijan las palabras "existencia" o "naturaleza".

Es esto a lo que comúnmente se hace alusión cuando se habla de "la noción de expresión en Spinoza": siendo Dios la única sustancia existente, cuanto hay en la naturaleza debe ser ella misma o *expresar* su esencia. Así, por ejemplo, todo lo físico o material expresa la esencia material o física de Dios desde su atributo extenso; igual que una idea o concepto cualquiera expresa e implica la esencia pensante o conceptual de Dios desde su atributo pensante. Es, pues, en este sentido, que todo en la existencia *expresa* o *implica* la esencia de Dios y, por tanto, es equivalente a la naturaleza o existencia.

III. Expresión y paralelismo

El importante lugar que ocupa la noción de *expresión* en la ontología spinoziana se hace manifiesto, en mayor medida, en el segundo libro de la *Ética*, y es equiparable a la importancia que tiene la noción de *causa* en el libro primero. Grosso modo, se podría decir que el libro primero se ocupa de explicar la idea de sustancia como causa de sí misma y de todo cuanto existe, mientras que el segundo, diríamos, trata de los modos, las cosas singulares o va a "[...] explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios" (E2I). Dado que Dios o la sustancia ha sido entendido, en lo precedente, como causa de sí y de todo cuanto hay en la naturaleza, entonces, el libro segundo se ocupará, según allí mismo se declara, de lo que *ha debido seguirse* de dicha causa, es decir, de los efectos —entre los que se hallan la mente, el cuerpo y la relación entre ambos—.

Ahora bien, es claro que la relación del efecto respecto a la causa es de necesidad, es decir, el efecto no se puede dar sin una causa que le corresponda. En cambio, la relación de la causa con sus efectos, pese a ser igualmente necesaria, se podría decir que es de subordinación y, como tal, se diría que los efectos *implican* o *expresan* a su causa o causas. Allí reside, pues, el importante lugar que ocupa la noción de *expresión* en el segundo libro de la *Ética*, ya que, si versará

sobre los modos, de lo que aquí se trata es de mostrar cómo estos expresan su causa.

Lo propio del efecto es, pues, *expresar* su causa, y si todo cuanto hay en la naturaleza es causado o producido por Dios, entonces todas las cosas de la naturaleza expresan la naturaleza de Dios. Es, precisamente, de esas cosas, que en conjunto constituyen la existencia o naturaleza, de lo que se ocupará el libro segundo de la *Ética* y, por esta razón, sus dos primeras proposiciones explicarán lo extenso y lo pensante como "[…] aquello que el entendimiento percibe de la substancia como constitutivo de la esencia de la misma" (E1Def4), es decir, los atributos de Dios.

La demostración de las proposiciones primera y segunda de este libro comienza por distinguir lo pensante y lo extenso en general (*sub specie aeternitatis*) de su expresión en lo particular. Esto quiere decir que lo pensante y lo extenso, al ser atributos de Dios, se distinguen de las modificaciones particulares de lo pensante y lo extenso, o sea, de este o aquel pensamiento, o de esta o de aquella cosa material, que son respectivamente lo que se ha identificado ya como modos.

El orden expositivo de la demostración correspondiente a estas dos primeras proposiciones, continúa con la introducción de la noción de *expresión*, para explicar de qué forma se relaciona lo particular con lo general. De lo que se concluye, finalmente, que lo particular "[…] son modos que **expresan** la naturaleza de Dios de cierta y determinada manera (por el corolario 25 de la Parte I)" (Cf. E2P1D).[13]

[13] Se ha resaltado parte del texto.

La manera en que los modos expresan la esencia de los atributos de Dios o la sustancia, difiere y toma distancia de cualquier tipo de emanatismo,[14] en el sentido en que Dios se manifiesta en las cosas particulares, no de manera espontánea, misteriosa o esotérica, ni nada semejante, sino *de una cierta y determinada manera* (Cf. E1P25C y E1P36D).[15]

Al respecto, en el capítulo cuarto del *Tratado teológico-político* se lee: "[…] es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y a su perfección" (TTP4 [60]). Tiene que ver, pues, con la cantidad de perfección o existencia con que cuentan los modos, como se define la manera cierta y determinada en que expresan la esencia de su causa; y es también en virtud de la cantidad de perfección o existencia como se da la clasificación de los seres en la naturaleza, es decir, según la capacidad que cada cual tenga para expresar su causa. De manera que, cuanto mayor es su grado de potencia,

[14] Referida comúnmente a Plotino y al neo-platonismo, la doctrina emanatista es contraria a la que justifica la creación por un agente externo a partir de la nada (como en el *Génesis* bíblico). Por otro lado, se vincula con distintas versiones del panteísmo, en las que de un mismo agente (sustancia o materia) surgen o *emanan* distintos niveles de existencia. La versión emanatista de la creación se define, pues, como una suerte de generación automática de los seres, por lo que difícilmente es rastreable en el orden causal o a partir de las leyes de la lógica, tal y como lo pretende Spinoza.

[15] De manera directa Spinoza guarda distancia de la tradición neoplatónica al escribir: "Ya sé que los autores que introdujeron por primera vez esos nombres de «simpatía» o «antipatía» quisieron significar con ellos ciertas cualidades ocultas de las cosas; con todo, creo que podemos entenderlos como significando cualidades notorias o manifiestas" (E3P15S).

con mayor perfección expresará su propia esencia que es la misma esencia de Dios, es decir, de su causa.

Nos encontramos, pues, ante una tipología ontológica que define el lugar en la existencia de los seres, según el nivel de realidad o perfección con que cada cual cuenta y expresa su causa; y es la noción de *potencia*[16] la que establece el grado de clasificación: "Cuanto más realidad o ser tiene una cosa, tantos más atributos le competen" (E1P9).

Así, al comprenderlo todo, entre ello su misma existencia, la esencia de la sustancia o Dios es el grado máximo de potencia o realidad (por E1P34). De allí que sea legítimo decir que la naturaleza y los seres que la conforman se encuentran "en potencia" en Dios, es decir, son sus efectos. Por lo tanto, la esencia o potencia de Dios genera y califica a los seres particulares como pertenecientes a sus atributos, ya como potencias extensas, ya como potencias pensantes:

> […] todas las cosas singulares son modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera (por el Corolario de la Proposición 25 de la parte I), esto es (por la Proposición 34 de la Parte I), cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios (E3P6D).

Tenemos, pues, que los atributos expresan de manera *general* la esencia de la sustancia, mientras que los modos son

[16] La noción de *potencia* en Spinoza no equivale a mera "capacidad"; es más bien semejante a "naturaleza" y "esencia" en el sentido de *conatus*, o el poder con que cada cosa persevera en la existencia (Cf. E3P6 y E3P6D).

la expresión *particular* de esta misma esencia o naturaleza, pero de cierta y determinada manera, es decir, según el grado de potencia, perfección o realidad con que cuente cada ser particular o modo.

En suma, la demostración de las dos primeras proposiciones del libro segundo de la *Ética* se sirve de la noción de *expresión* para explicar la forma en que lo particular se relaciona con lo general. Es decir, muestra cómo los modos, según su grado de realidad, potencia o perfección, engloban y expresan las generalidades de lo extenso y lo pensante, en tanto dichas generalidades equivalen a los atributos de Dios o nombres impersonales de la existencia.

Desde la nueva perspectiva que nos brinda aquella noción, podemos concluir, respecto al tema al que nos remitía la tercera proposición del libro segundo de la *Ética*, de si hay o no una idea en Dios, que ésta es la *expresión* intelectual de su infinita potencia, es decir, un modo infinito correspondiente al atributo del pensamiento. Atributo que a su vez se expresa mediante modos singulares, equivalentes a esta o a aquella idea, a este o a aquel pensamiento, pero en Dios, gracias a su infinito grado de potencia y perfección, *comprende todos los demás modos del pensamiento en una sola y la misma idea*, tal y como lo señala el filósofo: "La idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, solo puede ser única" (E2P4).

La significativa importancia que adquiere la noción de *unidad* en la filosofía de Spinoza obedece, principalmente, a que el conjunto de su argumentación depende necesariamente de la idea de Dios como sustancia única y auto-productora. Y

es gracias a la noción de *expresión* como se puede comprender la lógica interna de su estructura ontológica, donde la sustancia, sin perder su unicidad, expresa su infinita potencia por medio de sus atributos, y estos, a su vez, lo hacen en la multiplicidad de los modos,[17] pero, claro está, sin dejar de remitir a la sustancia o a Dios como su causa genética, única e infinita.

En este sentido opera la siguiente demostración:

> El entendimiento infinito solo comprende los atributos de Dios y sus afecciones (por la Proposición 30 de la Parte I). Ahora bien: Dios es único (por el Corolario 1 de la Proposición 14 de la Parte I). Por consiguiente, la idea de Dios, de la que se siguen infinitas cosas de infinitos modos, solo puede ser única. Q.E.D. (E2P4D).

El paso de lo múltiple y diverso a lo único y absoluto, o de los modos a los atributos, funciona, pues, como una suma de potencias, es decir, los modos son grados de potencia que, en conjunto, expresan o representan en sus respectivos atributos la máxima e infinita potencia de Dios. De allí que esta cuarta proposición nos diga en general que el entendimiento de Dios, igual que cualquiera de sus atributos, es la reunión de todo lo diverso en una misma sustancia. Lo que quiere decir, además, que lo que a nuestros ojos se presenta como la pluralidad de las cosas representadas en las ideas

[17] "La substancia se expresa ya en los atributos que constituyen la *naturaleza naturante*, pero los atributos se expresan a su vez en los modos, que constituyen la *naturaleza naturada*" (Cf. Deleuze *...la expresión* 94).

que de ellas nos hacemos, viene a ser, en conjunto, la misma potencia de Dios expresada por medio de sus atributos, ya sea como cosas materiales —modos de la extensión—, ya como ideas o conceptos —modos del pensamiento—.

Con lo visto hasta aquí se podría decir que la conclusión de los libros primero y segundo de la *Ética*, es que la existencia es una sola y la misma sustancia que se expresa en una multiplicidad de formas, algunas con mayor grado de potencia que otras. En cuanto a esta variedad de cosas en que la naturaleza o existencia se expresa, y a las cuales en general se las ha llamado modos, nos dirá Spinoza: "Los modos de un atributo cualquiera tienen como causa a Dios solo en cuanto se lo considera desde el atributo del que son modos, y no en cuanto se lo considera desde algún otro atributo" (E2P6).

De acuerdo con esta proposición, atendiendo al orden causal existiría una radical independencia de los modos según el atributo al que pertenezcan; así, por ejemplo, de una idea o un concepto se dice que depende causalmente de Dios, no estrictamente porque Él en su infinita potencia sea causa de todo, sino porque el pensamiento es uno de sus atributos y, como tal, expresa y comprende todas las ideas o modos del pensamiento existentes. En el mismo sentido, un cuerpo, por ejemplo, al ser un modo de la extensión, es causado por Dios (*sub specie aeternitatis*) solo en cuanto a que la extensión es uno de sus infinitos atributos, y no por otra razón.

Determinar la causalidad de los modos en el sentido de que lo extenso es independiente de lo pensante, parece echar por tierra la idea de la unicidad de la sustancia y renovar el sentido en el que Descartes identificaba lo extenso y lo

pensante como dos sustancias independientes. Sin embargo, es precisamente la noción de *atributo* la que le permite a Spinoza escapar del dualismo cartesiano. Así, habiendo definido el *atributo* como "[…] aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma" (E1Def4), se comprende que lo extenso y lo pensante son dos manifestaciones o *expresiones* —para el entendimiento— de una y la misma cosa, a saber, la sustancia. En otros términos, el entendimiento percibe a la sustancia ya por los modos del pensamiento, ya por los modos de la extensión, como dos caras de una misma moneda.

Se ha llamado *paralelismo* a esta singular forma en que Spinoza distingue el orden y principio causal de los modos, gracias a que tanto el atributo del pensamiento como el de la extensión son totalmente independientes el uno del otro, en cuanto a que ambos trazan dos series causales paralelas y simétricas entre sí que, a pesar de remitir igualmente a la sustancia o a Dios como su única causa, se conciben y determinan cada uno con independencia del otro. Así, por ejemplo, la serie de los modos del pensamiento (ideas, pensamientos o conceptos) es causada y concebida por otras ideas u otros conceptos, de manera paralela —es decir, independiente— a como los modos de la extensión (cuerpos y materia), en cuanto serie causal, también son causados y concebidos por otros cuerpos o seres extensos, pero nunca por una idea u otra cosa cualquiera.

Es decir, nunca una idea puede ser causa de un cuerpo o un cuerpo ser causa de una idea; igualmente, nunca el atributo del pensamiento puede ser causa de un modo extenso, o el

atributo de la extensión de un modo del pensamiento, que es precisamente lo que afirma el filósofo sobre lo que es finito en su género, a saber: "[…] un cuerpo no es limitado por un pensamiento, ni un pensamiento por un cuerpo" (E1Def2).

En esto y solo en esto consiste la finitud de los atributos: actuando a la manera de géneros, lo pensante y lo extenso agrupan un número infinito de ideas y cosas respectivamente, comportándose como dos conjuntos infinitos entre los que no es posible nunca la intersección, es decir, pese a ser ambos conjuntos infinitos, el uno es finito respecto al otro. Así, la proposición quinta de la segunda parte nos presentará al atributo del pensamiento como finito, con relación a cualquier otro, afianzando el carácter independiente de los atributos:

> El ser formal de las ideas reconoce como causa a Dios, en cuanto a este se le considera solo como cosa pensante, y no en cuanto es explicado por otro atributo. Esto es, ni las ideas de los atributos de Dios, ni las de las cosas singulares, reconocen como causa eficiente suya a las cosas ideadas por ellas, o sea, a las cosas percibidas, sino a Dios mismo, en cuanto que es cosa pensante (E2P5).

La distinción aquí implícita entre ser formal y ser objetivo de las ideas es explicada por Spinoza en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, basándose en la diferencia entre el círculo y su idea: "[…] una cosa es el círculo, y otra la idea de círculo. La idea del círculo, en efecto, no es algo que posee centro y periferia, como el círculo, ni la idea de cuerpo es el cuerpo mismo" (TIE §33 [14]).

Como Atilano Domínguez lo señala en la nota, correspondiente a este parágrafo, de su traducción del mismo tratado, "[…] la idea es para Spinoza, esencia formal, en cuanto entidad real mental, y esencia objetiva, en cuanto representación de un objeto real" (TIE nota 40 del traductor). De acuerdo con esto, y en términos del ejemplo citado, la quinta proposición del libro segundo podría ser leída en el sentido en que Dios es causa del círculo, en tanto entidad mental real (esencia formal), gracias a contar entre sus infinitos atributos con el del pensamiento. Es más, hacia el final del párrafo de la proposición citada, se aclara que toda idea reconoce como su causa formal, no a la idea que se representa la mente a partir de la percepción —es decir, en tanto esencia objetiva—, ni a la percepción misma, sino al atributo pensante de Dios exclusivamente (Cf. E2P5).

Surge entonces la pregunta: ¿En qué sentido Dios es causa del ser objetivo de las ideas? o ¿Dios también es causa del círculo que percibimos?

La respuesta a estas cuestiones es patente en el siguiente corolario:

> […] el ser formal de las cosas que no son modos de pensar no se sigue de la naturaleza divina en virtud de que esta conozca previamente esas cosas, sino que las cosas sobre las que versan las ideas se derivan y concluyen de sus atributos de la misma manera, y con la misma necesidad con la que hemos mostrado que derivan las ideas del atributo del Pensamiento (E2P6C).

Adviértase, en primer lugar, que la proposición quinta se refería al "ser formal de las ideas" en tanto modos del pensamiento, mientras que el corolario en cuestión habla del "ser formal de las cosas que no son modos de pensar", es decir, si no son modos del pensamiento, las cosas a las que aquí se hace mención deben ser modos de la extensión o de cualquier otro de los infinitos atributos. Tenemos, pues, una clara distinción epistemológica entre "ser formal de ideas" y "ser formal de cosas", de la que se puede inferir que a lo primero corresponderían las ideas entendidas como realidades netamente mentales (*noumenos*) —es decir, sin que nada empírico o material intervenga en su génesis—, y a lo segundo, las representaciones de la mente, pero previamente mediadas por la percepción como condición de posibilidad de las mismas, o sea, por las afecciones del cuerpo, cuya causa eficiente serían otros cuerpos.[18]

"Lo formal" hace, pues, referencia a su uso ordinario, es decir, a contenidos cognitivos, ideas o conceptos; sin embargo, en este orden de ideas parecería que hay una profunda diferencia ontológica entre las ideas como contenidos netamente intelectuales, y aquellas que provienen del exterior de la mente, es decir, aquellas ideas o representaciones que son acompañadas necesariamente por la percepción o las afecciones producidas por cosas materiales. La diferencia

[18] A esta altura aún parece problemático definir la causa formal de las ideas a partir de modos de la extensión, pero no será sino hasta la proposición séptima de esta parte, donde Spinoza redondeará la concepción del *paralelismo* con base a que: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (E2P7).

ontológica a la que se hace referencia consiste en que las ideas del primer tipo —contenidos mentales que prescinden de la experiencia o percepción— son, netamente, afectos o modos del pensamiento, mientras que las representaciones que la mente se hace de cosas físicas o materiales, es decir, las ideas o afecciones del segundo tipo, antes de ser contenidos mentales son, en estricto sentido, percepciones y, como tales, no son ya modos del pensamiento, sino modos de la extensión. Surge de aquí el otro componente esencial del *paralelismo*: la radical independencia de los atributos entre sí no excluye la existencia de una directa, paralela y simétrica relación entre los modos que les corresponden respectivamente. De esta forma, a toda afección o modificación en un atributo cualquiera le corresponde, *paralelamente*, una idéntica afección o modificación en los demás atributos.

Para una adecuada comprensión de la "doctrina del paralelismo" resulta fundamental comprender el verdadero sentido en que Spinoza se refiere a los modos como afecciones. Se dice que una cosa afecta o es afectada por otra, cuando, producto de la relación entre dos o más, ocurre una transferencia o cambio de la constitución original de cada una de ellas en virtud de la otra, de tal suerte que una afecta o es afectada por la otra.

Tenemos así que las transformaciones o modificaciones que las cosas comportan, dependen de la capacidad que cada cual tenga tanto de afectar como de ser afectada. No obstante, la capacidad de afección no se agota en la pertenencia que las cosas particulares tienen de ella, sino que corresponde,

al mismo tiempo, a la potencia absoluta e infinita del Dios-sustancia, al orden eterno y necesario de la naturaleza.

De esta suerte Spinoza entiende la relación de lo múltiple con lo absoluto, de lo singular de los modos con la generalidad de los atributos: Dios o la sustancia, en tanto absoluto, se expresa en una infinidad de afecciones o modificaciones correspondientes a los modos de sus atributos y que, en general, constituyen la existencia. De allí que se haya identificado al Dios-sustancia como el grado absoluto de potencia, en la medida en que reúne en sus atributos la suma de los grados particulares de potencia con que cuentan los modos.

Ahora bien, entendido Dios o la sustancia como la unidad inteligible que integra en un determinado orden la sumatoria infinita de afecciones, modos o grados de potencia, habrá que definir ahora la manera en que tal integración se da y el orden que finalmente comporta. Al respecto nos dice Spinoza: "El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas" (E2P7).

La significativa importancia de esta proposición para la ontología spinoziana radica principalmente en que, si bien cada atributo es infinito en su género e independiente con relación a cualquier otro, esta independencia no excluye la necesaria relación de correspondencia entre las afecciones o modificaciones de cada atributo. Así que, a toda modificación en un atributo cualquiera, le corresponde, *paralelamente*, una idéntica modificación en los demás atributos. Lo que viene a resaltar la proposición siete de esta parte es, nuevamente, el eterno y necesario orden de la naturaleza, según el cual toda afección o modificación presente en el atributo del pensamien-

to remite paralela y simétricamente a una idéntica afección o modificación en el atributo de la extensión (Cf. E2P7C y E2P7S).

Entre realidades mentales y realidades materiales existe, pues, una relación de correspondencia que en ningún momento contradice la independencia de los atributos, sino que, perteneciendo a una y la misma existencia, son como dos caras de una misma moneda: "Así también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras" (E2P7S).

Nos encontramos aquí ante una tesis metafísica de la constitución de la naturaleza, cuyas implicaciones describen los fundamentos de una teoría del conocimiento, según la cual, entre las cosas y las ideas que de ellas se hace la mente, no habría más que un cambio de perspectiva ante una misma realidad ontológica que, a su vez, expresa su necesaria dependencia de Dios en tanto causa genética de la existencia en general. Atiéndase a la manera en que Spinoza enseguida lo ejemplifica:

> Por ejemplo, un círculo existente en la naturaleza, y la idea de ese círculo existente, que también es en Dios, son una sola y misma cosa, que se explica por medio de atributos distintos, y, por eso, ya concibamos la naturaleza desde el atributo de la Extensión, ya desde el atributo del Pensamiento, ya desde otro cualquiera, hallaremos un solo y mismo orden, o sea, una sola y misma conexión de causas, esto es: hallaremos las mismas cosas siguiéndose unas de otras (*Ibíd*).

La correspondencia entre los modos y la independencia de los atributos describe con suficiencia la constitución del orden natural y el lugar del hombre en este orden: por una parte, la naturaleza, en tanto expresión de una y la misma sustancia, comporta siempre un doble aspecto en virtud del atributo de la extensión y del atributo del pensamiento; por otra, el hombre, en tanto ente de la naturaleza, se encuentra constituido también por lo pensante y por lo extenso. En este sentido, él no puede pensar sin percibir, ni percibir sin pensar, ya que su entendimiento y su cuerpo dependen con tanta necesidad el uno del otro, que toda idea en el pensamiento expresa una sensación o afección del cuerpo, en igual medida en que toda percepción, afección o sensación del cuerpo se traduce en imágenes, ideas o conceptos.

Con esto, la "doctrina del paralelismo" parece haber conseguido tomar una posición neutra frente a la discusión entre materialistas e idealistas: si bien lo material es radicalmente independiente de lo intelectual, en razón de que cada atributo se concibe por sí y con independencia del otro, la simétrica correspondencia de los modos de cada atributo implica que a toda materia corresponda una idea o modo del pensamiento, y a todo modo de la extensión o cosa material le sea propia una idea o modo del pensamiento. De esta forma lo material no puede reducirse a lo mental, ni las ideas o los conceptos a entes materiales.

Tenemos así que lo que en el libro primero de la *Ética* comenzó como una teoría ontológica y metafísica que identificaba a Dios como causa inmanente de todo lo que hay, a la altura de las primeras siete proposiciones del libro

segundo desemboca en los lineamientos de una concepción epistemológica: tanto los modos del pensamiento como los de la extensión, en tanto afecciones de una misma causa, coexisten en una relación recíproca y necesaria como dos aspectos de una misma y única realidad.

Así es como a la realidad (entendida como lo extenso y lo pensante) la ha sabido entender Spinoza como un todo único e indisoluble al que en términos ontológicos lo ha llamado sustancia, pero que, entre otras razones, según satisfacía sus heterodoxas creencias religiosas, también la identificaría con Dios por encontrar en ella la más perfecta e inmutable justificación y causa de la existencia.

Esta equiparación de lo ontológico con lo religioso trae consigo la idea de que el pensamiento y la extensión hacen parte de los atributos del ser perfectísimo, ya no como sustancias distintas a la manera de Descartes, sino, ahora, como atributos independientes y constitutivos tanto de Dios como de la naturaleza. Esto le permitirá a Spinoza describir una metafísica en la que la existencia y constitución del hombre se integra, junto con la de los demás entes de la naturaleza, en una sola estructura ontológica que, sin dar lugar alguno a la trascendencia, se organiza y jerarquiza según el grado de potencia y perfección con que cada ser cuenta, y a partir del cual *expresa*, más o menos, la esencia de su causa. En suma, esta idea la formula el autor así: "Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas" (E1P18 y E1P18D).

A partir del análisis de estas primeras proposiciones del segundo libro de la *Ética*, se ha tratado de mostrar la forma como Spinoza entiende la dependencia de los efectos con

relación a su causa o causas; de manera que se podría concluir, hasta este punto, que para él todas y cada una de las cosas de la naturaleza *expresan* a la sustancia como su causa genética e inmanente, en la medida en que todas ellas son entendidas como las modificaciones de los atributos que constituyen dicha causa. De allí que, según el autor, toda cosa de la naturaleza, desde su aspecto material o extenso, y al margen de su propia duración (*sub specie aeternitatis*), tendrá a Dios como su causa en cuanto a Él le corresponde entre sus infinitos atributos el de la extensión; igual que, a toda cosa de la naturaleza, desde el punto de vista intelectual o espiritual, le corresponde una idea, la cual es causada también por Dios en cuanto Él es una cosa pensante o, lo que es lo mismo, contiene lo pensante como uno de sus infinitos atributos.

IV. El hombre

IV.1. Las cosas singulares o modos finitos mediatos

Recuérdese que la segunda parte de la *Ética* anuncia, desde su inicio, que va a tratar de las cosas que conforman la naturaleza,[19] entendidas estas como efectos de una causa inmanente, única, eterna y auto-productora a la que indistintamente se ha llamado sustancia, Dios o naturaleza.

Ahora bien, la idea de que no puede existir otra cosa que no sea la sustancia única de infinitos atributos, le ha servido a Spinoza para definir todo cuanto existe en el orden de los atributos de la sustancia y sus modificaciones. Estas modificaciones, afecciones de la sustancia o modos, son la *expresión* particular de la existencia general de los atributos. Y estos últimos, a su vez, son la *expresión* más general de Dios o la sustancia y definen conjuntos infinitos de existencias dentro de los cuales se agrupan todos los demás entes naturales.

La teoría de que todo afecto en el atributo del pensamiento tiene su equivalente afecto en el atributo de la extensión, reconocida como "doctrina del paralelismo", presenta la concepción que Spinoza tiene de la naturaleza y su constitu-

[19] "Paso ahora a explicar aquellas cosas que han debido seguirse necesariamente de la esencia de Dios" (E2I).

ción como un todo con capacidad de ser afectado. De manera que toda afección en el atributo del pensamiento implica una réplica idéntica en el atributo de la extensión y en los demás atributos que tengan lugar.

Ahora, las proposiciones octava y novena del segundo libro de la *Ética* remiten nuevamente a la distinción entre modos mediatos e inmediatos, sobre la que nos hemos ocupado en el primer capítulo de este libro, y resalta el carácter mediato de la relación causal entre los modos, aquí llamados "cosas singulares" (Cf. E2P8 y E2P9), y su causa, esto es, Dios o la sustancia. Spinoza vuelve sobre esta distinción, con el propósito de dar razón del porqué en Dios hay un conocimiento eterno e infinito de las ideas de los modos mediatos, o cosas singulares,[20] entre los que el hombre se cuenta.

La sustancia no es causa inmediata de las cosas singulares o modos, porque antes de que estos últimos remitan directamente a ella, en el orden causal intervienen otros modos o cosas singulares que determinan su existencia y en virtud de lo cual son llamados *modos mediatos*. Así, por ejemplo, antes de que Dios o la sustancia sea causa inmediata o próxima de la idea del círculo existente en la naturaleza, lo será la idea de una circunferencia trazada por el extremo de una línea recta mientras su otro extremo permanece inmóvil.

---

[20] "Hay en Dios una idea de todo cuanto ocurre en el objeto de una idea cualquiera (*por la Proposición 3 de esta Parte*), no en cuanto que es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular (*por la Proposición anterior*); ahora bien (*por la Proposición 7 de esta Parte*), el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas; por consiguiente, habrá en Dios conocimiento de lo que ocurre en un objeto singular solo en cuanto tiene la idea de ese objeto. Q. E. D." (E2P9D2).

Sin embargo, esto no quiere decir que antes de que nos imaginemos que la línea gire y trace la circunferencia del círculo, este no exista; por el contrario, la idea de este círculo junto con todas las demás ideas de las cosas singulares o modos, preexisten en Dios como afectos de la idea que necesariamente hay en Él. Leámoslo en las palabras del filósofo:

> […] mientras las cosas singulares existen solo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen solo en la medida en que existe la idea infinita de Dios (E2P8C).

Implícita se encuentra aquí la concepción fundamental del spinozismo, según la cual en la naturaleza no hay cabida para la contingencia, pues así las ideas de las cosas singulares no aparezcan ante nuestra percepción, de allí no se sigue, ni que no existan, ni que su existencia esté en el orden de la posibilidad como probable o contingente. Antes bien, gracias a que en el atributo del pensamiento se concentran todas las ideas o modos del pensamiento, se sigue que en Dios ha de haber "[…] necesariamente una idea" (E2P3) o afecto que integre todas las ideas de las cuales Él es causa. De aquí el siguiente postulado:

> La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito (E2P9).

Sobresale aquí, nuevamente, la idea de que los modos son afecciones de la sustancia, en el sentido que es absolutamente necesario que el Dios-sustancia tenga la capacidad infinita de ser afectado (a la vez que produce estas mismas cosas o afecciones) para poderse llamar causa de todas las demás afecciones. En otros términos, los seres particulares son afectados de cierta y determinada manera, gracias a que su capacidad de ser afectados proviene de su causa primera o genética, es decir, de Dios o la sustancia, entendido como la infinita potencia de afección y producción.

No obstante, tanto la proposición octava como la novena se refieren, no a las afecciones en general, sino a aquellos modos o afecciones del pensamiento cuya causa es Dios, concebido bajo el atributo del pensamiento, y en virtud de lo cual "[…] hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera, solo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto" (E2P9C).

La razón por la que las proposiciones octava y novena de esta parte enfatizan en la idea de la dependencia causal de las ideas de las cosas singulares hacia Dios, obedece a que aquí Spinoza solo expone en qué sentido hay que entender al hombre como una cosa singular, cuyas ideas o afecciones son en Dios antes que en él mismo. Así que, por lo pronto, se ha dejado de lado la explicación del sentido en que el hombre es también un cuerpo y, como tal, debe ser a partir del atributo de la extensión como se dilucidará tal constitución humana; pero este tema será abordado a continuación de la proposición decimotercera de esta segunda parte de la *Ética*, donde se describirá una suerte de teoría física como sustento de la teoría de conocimiento spinoziana.

IV.2. Génesis física del conocimiento: la constitución humana a partir de sus causas próximas o la manera como otros cuerpos le afectan

Podemos concluir, por el momento, que nuestra capacidad de ser afectados proviene de Dios al ser causa última de nuestra existencia y potencia infinita de producción y afección. Pero el hecho de que otras cosas singulares nos afecten y determinen, obedece particularmente a que son ellas las *causas próximas* de nuestra actual constitución. Es decir, es la manera cierta y determinada como otros seres nos afectan lo que constituye nuestra naturaleza actual y las particularidades que comporta esta; de allí que la percepción del hombre —entendido este como una cosa singular— tiene como causa próxima otras cosas singulares que le afectan de una cierta y determinada manera.

Al ser otras cosas singulares las causas próximas de la actual constitución humana, se sigue de ello que no habría una directa influencia de Dios sobre la naturaleza actual del hombre y, por tanto, es absolutamente falso e inadecuado llamar a Dios —o más comúnmente a la voluntad divina—, causa de las circunstancias que prefiguran el bienestar o malestar de los individuos. En efecto, estas circunstancias no son otra cosa que el resultado de afecciones o percepciones humanas y, por tanto, remiten directamente a otras afecciones, modos o cosas singulares como sus legítimas causas (próximas), fruto de las cuales se da la constitución actual de los individuos.

En todo caso, el concepto de *afección*, desempeña en Spinoza un papel capital por cuanto sintetiza un aspecto fundamental de su filosofía: la concepción epistemológica de

que tanto la percepción como sus correlatos, las ideas, son la huella o impresión resultante de la relación de los modos o cosas singulares entre sí:

> El cuerpo humano puede padecer muchas mutaciones, sin dejar por ello de retener las impresiones o huellas de los objetos (*ver acerca de esto el Postulado 5 de la Parte II*) y, por consiguiente, las imágenes mismas de las cosas; *para cuya Definición ver el Escolio de la Proposición 17 de la Parte II* (E3Post2).

En otros términos, para Spinoza las cosas singulares, es decir, cada uno de los entes, modos o seres naturales, definen su existencia según las afecciones que les son propias; de allí que los modos del pensamiento se relacionen entre sí de una cierta y determinada manera —es decir, según el grado de intensidad o potencia con que cuente cada cual—, dando lugar a modificaciones intrínsecas a sus respectivas naturalezas o constituciones. De la misma manera, todo cuerpo o ser material constituye su individualidad a partir de los distintos efectos causados por otros modos de la extensión.

Así, la percepción entendida como afección hace referencia tanto a la capacidad del cuerpo de percibir otros cuerpos, como a la de la mente o espíritu (*mens*), según la cual percibe y produce otras afecciones, ideas o pensamientos, toda vez que se relaciona con otros modos del pensamiento.

Sobresale aquí, nuevamente, el tema de la independencia de los atributos (principalmente expuesto en E1P10 y E2P1, E2P2); pues, si bien los modos del pensamiento se relacionan

entre sí igual que ocurre con los modos de la extensión, nunca una idea va a ser limitada o definida por un cuerpo y, viceversa, nunca un cuerpo puede definir o limitar una idea (según E2P5, E2P6 y E3P2). Lo que, sin embargo, no excluye una directa y paralela relación entre los modos, en la medida en que todo modo o afección del pensamiento encuentra una afección o modo correspondiente en el atributo de la extensión, que es precisamente lo que asevera la "doctrina del paralelismo".[21]

Es en este sentido que para Spinoza la naturaleza es concebida como un gran organismo sensible, o mejor, perceptible, cuyos componentes individuales definen su singular constitución según otras determinaciones igualmente sensibles, transmitidas entre sí como afecciones. Una tal concepción de la naturaleza resalta la capacidad del sentir o del ser afectado de cada uno de los individuos o seres que la conforman, e identifica en ello el factor de individuación y constitución de los seres particulares.

A partir de la undécima proposición del segundo libro se puede encontrar un detallado examen de esta teoría, según es contrastada en el caso particular del hombre, entendido como un modo o cosa singular existente en acto. Atiéndase al enunciado de la proposición: "Lo primero que constituye el ser actual del alma humana no es más que la idea de una cosa singular existente en acto" (E2P11).

[21] "El orden y conexión de los modos del pensamiento es el mismo orden y conexión de los modos de la extensión" (E2P7 y E2P7C).

Si bien teníamos que son las afecciones de cada modo lo que constituye su identidad singular y particular, a la luz de esta proposición es evidente que el alma humana, en tanto modo del pensamiento, se constituye, en primer lugar, por la idea de una cosa singular existente en acto y no por nada más.

Igual que las proposiciones octava y novena de esta segunda parte insistieron en desmentir la creencia de que el hombre y las demás cosas singulares eran creadas o producidas por Dios *directamente* —como sí lo son los modos inmediatos—, la demostración de esta proposición undécima tiene por objeto refutar la idea judeo-cristiana de que el espíritu de Dios (idea de Dios) es lo primero que constituye a la naturaleza del alma humana.[22]

Así, pues, si no es ni Dios, ni su espíritu, ni mucho menos sus ideas las que constituyen el ser actual del alma humana, entonces, ¿qué será eso de lo que nos habla la proposición undécima, que existe en acto y de lo cual el alma humana se hace una idea, constituyendo así su identidad? La respuesta directa a esta pregunta aparece en la siguiente proposición: "El objeto de la idea que constituye el alma humana es **un cuerpo**, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa" (E2P13).[23]

---

[22] Dedicado a la profecía, el primer capítulo del *Tratado teológico-político* ofrece un detallado examen del concepto judeo-cristiano de espíritu, para con ello descifrar los verdaderos sentidos del término hebreo *ruagh*. Ya en este texto es patente la intención de Spinoza por desmitificar la idea de que Dios o su espíritu dotan de vida y santidad a cosas singulares como el hombre, la Biblia y sus profecías (Cf. TTP1 [27]).

[23] Se ha resaltado parte del texto.

Adviértase, en primer lugar, que es la idea del cuerpo —y no el objeto de la idea, es decir, el cuerpo mismo— lo primero que constituye el ser actual del alma humana, respetando así la norma de acuerdo con la cual los atributos son independientes entre sí (por E1P10 y E3P2), es decir, los modos de un atributo cualquiera nunca pueden ser limitados o determinados por los modos de otro atributo o, lo que es lo mismo, nunca un cuerpo puede limitar o determinar a una idea, ni una idea a un cuerpo. De allí que sea la idea de un cuerpo, y no el cuerpo mismo, lo primero que constituye el ser actual del alma humana.

Ahora bien, la proposición duodécima de esta segunda parte cumple con advertir previamente que, a pesar de la independencia de cada atributo respecto a cualquier otro, dada una afección o modificación en el atributo de la extensión, paralela y simétricamente tendrá lugar una idéntica afección o modificación en el atributo del pensamiento. Aquí nos encontramos, tal vez, con el ejemplo más claro que ofrece la *Ética* sobre la "doctrina del paralelismo":

> Todo cuanto acaece en el objeto de la idea que constituye el alma humana debe ser percibido por el alma humana o, lo que es lo mismo, habrá necesariamente una idea de ello en el alma. Es decir: si el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, nada podrá acaecer en ese cuerpo que no sea percibido por el alma (E2P12).

En este orden de ideas, resulta evidente cómo la "doctrina del paralelismo", que hemos visto descrita desde la proposi-

ción séptima de esta segunda parte, tiene por objeto enfrentar uno de los problemas clásicos de la filosofía: la relación entre lo sensible y lo supra-sensible, lo material y lo espiritual, en últimas, entre el cuerpo y la mente.

IV.3. Relación entre el cuerpo y la mente

Desde una perspectiva metafísica y ontológica, la proposición séptima del libro segundo presentaba a la naturaleza como una sola y misma sustancia, expresada simultánea y simétricamente en sus atributos como cosas y como ideas, donde a toda cosa corresponde una idea y a toda idea una cosa. Ahora las proposiciones decimosegunda y decimotercera se centran en el tema del hombre, para describir puntualmente la "doctrina del paralelismo" en el orden del conocimiento y la constitución humana.

Hemos dicho que Spinoza concibe a la naturaleza como un gran organismo sensible, en el sentido del importante lugar que ocupa en su filosofía la idea de afección. Recuérdese, también, que Spinoza identifica a Dios con la sustancia y la naturaleza como si fueran una y la misma realidad, y fuera de la cual nada más existe. Entonces, afirmar de la naturaleza que es un gran organismo sensible, es equivalente a decir que Dios o la sustancia son una misma realidad sensible o con capacidad de sentir o ser afectada.[24]

[24] Cabe señalar que la interpretación de una naturaleza o un Dios sensible parte de la perspectiva de la *naturaleza naturada* o de los modos; lo que quiere decir que es una generalidad que no implica el hecho de que Dios o la naturaleza sean pasivos frente a los afectos, sino que cumple con resaltar el carácter funda-

En esto se apoya el filósofo, entonces, para referir a Dios todas y cada una de las afecciones que tengan lugar en los distintos individuos, de forma que, por ejemplo, cuando el cuerpo humano percibe el calor o el frío que le afecta en determinada circunstancia, dicha afección se traduce inmediatamente en un afecto o percepción de la mente o espíritu, que es a la que comúnmente se le llama idea o concepto. Sin embargo, según se ha explicado en la novena proposición del segundo libro de la *Ética*, la afección de calor, de frío o cualesquiera otras que afecten al cuerpo y se traduzcan en ideas o afecciones de la mente son, en primer lugar, afecciones de Dios o de la naturaleza, en el sentido en que "[…] hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera solo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto" (E2P9C).

Lo que en principio se presenta como una teoría de la percepción, se apoya, ahora, sobre una concepción ontológica y metafísica a la que se ha reconocido como *panteísmo*, gracias a que integra, en una misma realidad —Dios o la sustancia— las particularidades y singularidades de los individuos que la conforman —los modos—. Empero, un significativo número de comentadores se refieren a este *panteísmo* en términos de materialismo,[25] debido a que en el momento en que Spinoza se dispone a explicar la relación entre los seres particulares, acude en primer lugar al cuerpo y sus relaciones.

---

mentalmente sensible de los modos y, en general, de la dinámica de todo cuanto constituye a Dios o a la naturaleza.

[25] Comparar, por ejemplo, Peña, especialmente Cap. 2; Parkinson 46 y Deleuze *…filosofía práctica* 27-32.

Efectivamente esto ocurre en las proposiciones undécima, duodécima y trigésima de la segunda parte, que inauguran el tema de la antropología en la *Ética*. Si bien estas proposiciones tratan acerca de la constitución del alma humana, será su objeto, es decir, el cuerpo, el que nos permita dilucidar tal constitución. Adviértase, no obstante, que la "doctrina del paralelismo" ha dejado claramente asentado que no hay primacía del cuerpo sobre el alma, ni del alma sobre el cuerpo, razón por la cual sería tan injustificado inscribir el spinozismo al interior del materialismo, como hacerlo respecto a cualquier tipo de idealismo.

Pese a ello, no cabe duda de que la sección de la *Ética* de la que ahora nos ocupamos, busca establecer la génesis de la constitución humana a partir del cuerpo, sin que esto vulnere en nada el principio del *paralelismo*, es decir, sin que se niegue que todo lo que acontece en el cuerpo tenga su equivalente en el alma o espíritu.

El hecho de que Spinoza opte, en principio, por el cuerpo y no por el alma como modelo, obedece particularmente a la fundamental importancia que viene dando a la idea de *afección*. Pues, si bien, tanto el alma como el cuerpo son afectados en todo momento y de innumerables formas, son los órganos de los sentidos pertenecientes al cuerpo los que comúnmente nos dan una idea más clara del significado de *afección* como la huella o impresión que en nosotros dejan las cosas con las que nos relacionamos. Así, por ejemplo, es el sentido del tacto el que nos permite percibir el efecto que en nosotros causa el calor o el frío.

En todo caso, explicar el significado y las implicaciones de la idea de *afección* parece mucho más evidente y práctico al acudir al cuerpo, que si, por ejemplo, nos refiriéramos a la manera en que el alma es afectada por la alegría o la tristeza, estados derivados de causas —como el placer o el dolor— externas a nosotros (perspectiva desde la que se partirá en el libro tercero de la *Ética* para definir la naturaleza de los afectos y que tendremos ocasión de tratar más adelante).

Pero, no es tan solo un interés propedéutico y práctico el que determina el hecho de que Spinoza opte por el cuerpo como modelo para explicar la manera en que las cosas singulares se relacionan, o sea, se *afectan* unas a otras. Igual que en otros momentos de su escritura, detrás de su interés por exponer de manera clara sus explicaciones, subyace también una innegable intención crítica ante las ideas de la tradición.

En este caso su crítica se encontraría dirigida tanto a Descartes,[26] como a una gran parte de la filosofía medieval, que concluyó del hilemorfismo griego la superioridad del alma sobre el cuerpo. A tal punto esta concepción heredada por la tradición se ha convertido en un prejuicio, que Spinoza no dudará en denunciarlo en el extenso escolio a la segunda proposición del libro tercero, comúnmente resumido con la conocida máxima "[…] nadie sabe lo que puede un cuerpo" (E3P2S); pero antes de tratar puntualmente esta proposición, repárese en el razonamiento que implica la

[26] Una de las más claras evidencias de qué tanta mella había hecho en Descartes la idea del hilemorfismo, puede consultarse en los artículos 1 y 2 de su texto central *Las pasiones del alma*.

conclusión del corolario de la proposición decimotercera del segundo libro, a saber: "De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos" (E2P13C).

Nuevamente es el concepto de *afección* el centro del argumento que precede a esta conclusión, y que se encuentra desarrollado en las proposiciones que van de la séptima a la decimotercera. Dicho argumento procede a partir de "lo que puede un cuerpo", es decir, de una teoría de la percepción sensible tal que:

I. Dios, en tanto causa de todo cuanto existe, es también causa de las percepciones o afecciones y, por tanto, es un ser que percibe o tiene la infinita capacidad de ser afectado (según E2P5 y E2P9).
II. Los cuerpos se relacionan unos con otros dando lugar a impresiones o afecciones de unos sobre otros (según E2L3).
III. Toda afección en un cuerpo es afección en el alma y, por tanto, lo primero que constituye el alma humana es lo que siente un cuerpo, es decir, la idea de una sensación corpórea causada por otro cuerpo (según E2P7, E2P11, E2P12, E2P13 y E2P13D).
IV. Si el alma humana siente o tiene la idea de lo que acontece en el cuerpo humano, Dios, en tanto causa de todo cuanto existe, y potencia infinita de afección, percibe, siente o tiene la idea de lo que el alma ha traducido de las afecciones del cuerpo (según E2P9D y E2P9C; E2P11C, E2P13D y E2P13S).

V. Por tanto: "El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la Extensión existente en acto, y no otra cosa" (E2P13).
VI. De donde se sigue, por último, "[…] que el hombre consta de un alma y un cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos" (E2P13C).

En resumen, este ha sido el argumento empleado por Spinoza en favor de una teoría antropológica, que da razón de la relación entre la mente y el cuerpo valiéndose de las nociones de *afecto* y *afección.*[27] Sin irrespetar el principio del *paralelismo*, el argumento demuestra que cada vez que el cuerpo se ve afectado por otro u otros, el alma percibe simultáneamente una afección proveniente de la idea del cuerpo afectado, trazando así una extensa cadena causal que permite definir al conjunto de la naturaleza en términos de afectos y afecciones de una misma sustancia, a la que se le llama Dios, en cuanto lo constituye y determina todo.

IV.4. Física

Habiendo descrito la forma en que cada modo mediato o cosa singular define su identidad y constitución, según la

[27] La distinción entre "afección" (*affectio*) y "afecto" (*affectus*) en virtud de E2P16 y E3Def3 respectivamente, parecería trazada por lo que le ocurre al cuerpo (para el primer término) y al alma o mente (para el segundo); sin embargo, la distinción va mucho más allá y define más bien la constitución de los modos según sus mutuas relaciones, tal que "[…] la *affectio* remite a un estado del cuerpo afectado e implica la presencia del cuerpo afectante, mientras que el *affectus* remite al paso de un estado a otro distinto, considerada la variable correlativa de los cuerpos afectantes" (Cf. Deleuze …*filosofía práctica* 62-65).

manera en que se relaciona con otros modos de la misma naturaleza, resta abordar el tema de las leyes universales que limitan y definen la relación entre los modos de la extensión. Esto con el fin de comprender, con mayor claridad, cuáles son las posibilidades y limitaciones propias de los cuerpos y seres singulares.

Para tal fin, el segundo libro de la *Ética* presenta entre las proposiciones decimotercera y decimocuarta nuevos axiomas, lemas y postulados referidos exclusivamente a los modos de la extensión, y es gracias a ello que a esta sección se le reconoce como "la física de Spinoza".

Recuérdese que la diferencia fundamental entre los *modos finitos mediatos* y los *modos infinitos inmediatos* consiste en que los primeros se encuentran determinados directamente por otros modos igualmente finitos y no tienen como causa próxima a Dios, sino a otros modos mediatos, por tanto, su naturaleza se encuentra determinada por la directa influencia que sobre ellos tienen otros modos y la duración particular de su mutua relación, es decir, por las características temporales según son afectados en un determinado momento por otros modos igualmente finitos y mediatos. Por su parte, los segundos son producidos directamente por Dios, gracias a lo cual se encuentran al margen de la duración, es decir, su existencia es eterna y siempre la misma; por esta razón, los ejemplos propuestos por Spinoza sobre este tipo de modos, en la carta dirigida a G. H. Schuller son: el entendimiento absolutamente infinito respecto al atributo del pensamiento, y el movimiento y el reposo respecto al atributo de la extensión (Cf. Ep64).

Precisamente los axiomas, lemas y postulados que vienen enseguida de la proposición decimotercera del segundo libro se ocupan del movimiento y del reposo de los cuerpos, de su rapidez y lentitud, de las determinaciones universales del atributo de la extensión, o sea, de las leyes más generales a las que están sometidos todos los modos de la extensión, y según las cuales constituyen sus respectivas características. Esta sección de la *Ética* se presenta, pues, como una teoría física gracias a que se refiere a las condiciones universales (*sub specie aeternitatis*) que determinan y limitan a todo cuerpo o modo de la extensión.

En este sentido, el primer lema presenta los principios generales a partir de los cuales todo modo de la extensión constituye su individualidad y se diferencia de los demás: "Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia" (E2L1).

Por su parte, los dos siguientes lemas trazan las condiciones más generales de la relación entre dos o más modos extensos y, a la vez, definen junto con los siguientes lemas y axiomas, los efectos o consecuencias que un cuerpo ocasiona, o puede llegar a ocasionar al relacionarse con otros. Así se definen los parámetros generales y específicos de la teoría física spinoziana, que podríamos resumir de la siguiente forma:

Si bien los cuerpos se distinguen entre sí según se muevan —más o menos rápido— o estén en reposo (según E2Ax1, E2Ax2 y E2L1), al pertenecer al atributo de la extensión, convienen y comparten ciertas características con todos los demás modos extensos (según E2L2 y E2L2D). Por tanto,

el movimiento o el reposo de un cuerpo no solo le es propio, sino que también le viene dado por otro cuerpo con el que se relaciona y, así, un cuerpo se mueve o permanece en reposo por la acción de otro que actúa como causa exterior de tal movimiento o tal reposo (según E2L3 y E2L3C), y se vincula con otros cuerpos o causas exteriores que a su vez le han determinado al movimiento o al reposo, constituyendo, de esta forma, una cadena infinita de relaciones entre cuerpos (según E2Ax1).

Ahora bien, hemos dicho que la manera cierta y determinada con que un modo afecta a otro depende del grado de intensidad o potencia con que cada cual cuenta. Por tanto, si un cuerpo o modo de la extensión tiene mayor potencia o existencia que otro con el que se relaciona, este último será determinado por el primero ya sea que lo integre, choque o sea reflejado (según E2Ax2).

En el caso de que un cuerpo integre a otro u otros, comunicándose mutuamente sus respectivos movimientos, tendrá lugar lo que Spinoza denomina "cuerpo compuesto" o "individuo", cuya constitución e identidad estaría dada por el movimiento e interacción de los cuerpos que le integran (según E2Ax2 y E2Ax2Def). La constitución y naturaleza del individuo se conserva aún cuando se produzca un continuo cambio de los cuerpos que lo componen (E2L4D), ya sea referente a su forma (E2L5) o al sentido de sus respectivos movimientos (E2L6 y E2L7).

Con esto se han presentado los principales lineamientos de la teoría física de Spinoza, con base en la cual se explicarán, en lo sucesivo, las distintas relaciones que tienen lugar entre el

ser humano y otros modos de la sustancia que, en conjunto, reciben el nombre de naturaleza. El punto de partida de este análisis es la conclusión a la que llega Spinoza en su teoría física, a saber: "[…] toda la naturaleza es un solo individuo, cuyas partes —esto es, todos los cuerpos— varían de infinitas maneras, sin cambio alguno del individuo total" (E2L7S).

La existencia o naturaleza así concebida vuelve a evidenciar el radical determinismo que Spinoza viene defendiendo y, según el cual, todo lo que acontece en la naturaleza se encuentra regido por la más absoluta necesidad, sin que se deje lugar a lo indeterminado o contingente.

Antes de que el autor se disponga a dar razón de cómo el hombre y sus afecciones se integran como una cosa más de las que componen ese gran individuo al que ha llamado sustancia o naturaleza, los seis postulados siguientes al lema siete de esta parte cumplen con presentarnos al cuerpo humano como un individuo compuesto por otros muchos, todos y cada uno siendo a su vez afectados de muchas maneras por cuerpos exteriores, gracias a lo cual se da y preserva la constitución humana (Cf. E2Post1, 2, 3, 4, 5 y 6). De donde se concluye que el hombre es un individuo o un ser compuesto.

V. El sistema filosófico y la teoría del conocimiento

La imbricada relación entre la ontología, la física, la antropología, la política y la teoría del conocimiento en la obra de Spinoza, nos permite referirnos con justicia a ella en términos de sistema. El caso particular del concepto de *afección* da testimonio de ello, y lo define como el factor determinante de la relación de los modos con la sustancia (en la ontología), de los cuerpos entre sí (en la física), del alma y el cuerpo (en la antropología), de los individuos entre sí (en la ética y en la política) y de la percepción y sus ideas concomitantes (en la epistemología).

Al margen del carácter propositivo descrito en los distintos momentos de la producción del filósofo, existen dos hechos de tipo histórico y biográfico que determinaron, más o menos, el aspecto de sistema que finalmente tomó su filosofía.

Por una parte, haber nacido y ser educado al interior de la comunidad judía de Ámsterdam le permitió a Spinoza incursionar a muy corta edad en el estudio de la Biblia y la teología judeo-cristiana. Sin ir más lejos, este hecho puede reconocerse como la causa de que la idea de Dios y los problemas subsidiarios a ella no solo son el tema de sus escritos metafísicos,

teológicos y éticos, sino que, además, sirve de fundamento a su ontología, antropología, política y epistemología.[28]

Por otra parte, el proyecto racionalista de una justificación lógica y matemática de la realidad, inaugurado por Nicolás Copérnico, y que de la mano de Bacon, Galileo, Kepler y Descartes acuñara el nombre de *nueva filosofía*, definió tanto el derrotero que siguiera el spinozismo en general, como el método y estilo con los cuales se desarrollaron sus propuestas.

Ambos aspectos —el religioso y el científico— presentan la obra del filósofo a medio camino entre la teología y la interpretación matemática de la realidad. Incluso, es legítimo afirmar que el proyecto al que la filosofía de Spinoza responde, es al de una "ética racionalista" que identifica en el conocimiento matemático-racional el mejor estilo de vida, y gracias al cual es posible subsanar —así sea en parte— la abismal distancia que separa la eternidad de Dios y la finitud del humano y su conocimiento.

En procura de este proyecto, Spinoza nos ofrece su pensamiento dividido en dos líneas generales de interés. La primera de ellas tiene que ver con el análisis crítico de la idea de Dios y una teoría ontológica y metafísica basada en la inmanencia de Dios en la realidad; esta línea de pensamiento del autor la podemos ver descrita y sistemáticamente desarrollada, tanto en el libro primero de la *Ética*, *Principios de la filosofía*

[28] Para un detallado estudio de la influencia judía en el pensamiento de Spinoza, consúltense particularmente las monografías de Albiac y Yovel, citadas en nuestra bibliografía.

de Descartes y *Pensamientos metafísicos*, como en el *Tratado teológico-político* y en el *Tratado breve*. Por su parte, las restantes partes de la *Ética*, así como el *Tratado de la reforma del entendimiento*, los últimos capítulos del *Tratado teológico-político* y el *Tratado político*, abordan la segunda línea de interés: el tema del hombre, su constitución, lugar en la naturaleza y su participación activa en lo social, frente a Dios, al conocimiento y a la tradición judeo-cristiana.

Así, ontología, teología, metafísica, antropología y hasta ética, crítica de la cultura y política, son los temas que el spinozismo enfrenta sirviéndose de la lógica matemática y de un renovado lenguaje escolástico que la *nueva filosofía* le había heredado y que, a la vez, le define con propiedad como *hijo de su tiempo*. Sin embargo, muy lejos se encontraban sus coetáneos de imaginar acaso las conclusiones a que llegaría Spinoza por los mismos caminos racionalistas que estos habían transitado.

Ideas como "el objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo" (E2P13), aún hoy causan estupor, luego de que la tradición judeo-cristiana nos acostumbrara por más de mil quinientos años a escindir radicalmente alma y cuerpo, y a ver en este último la causa de la condena e imperfección humanas.

Pese a esto, el cuerpo por el que Descartes y otros habían condenado al hombre a la imperfección, será el modelo con el que Spinoza describirá una teoría del conocimiento cuyo principal objetivo es ético, es decir, conseguir la felicidad o *beatitud* entendida como "[…] el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios" (E4A4). En otros

términos, lo que pretende esta filosofía en conjunto es la *beatitud*, la felicidad o el regocijo que el ánimo alcanza cuando consigue comprender su lugar en la naturaleza, y la infinita necesidad y perfección con que esta expresa al ser absoluto.

Ahondaremos en detalle en el tema de la *beatitud* spinoziana en el capítulo final de este libro; por el momento bástenos con adelantar que hacia ella se dirige este sistema filosófico que ha sabido identificar a Dios con la naturaleza, así como rescatar de los infiernos a la noción de cuerpo para definir, a partir de ella, los distintos niveles de percepción (sensibilidad, imaginación, memoria y razón) o fuentes de conocimiento, tal y como enseguida se reconstruirá.

V.1. La imaginación o la percepción inconclusa

El punto de partida del colosal proyecto racionalista que pretende la *beatitud* como *telos* del conocimiento será la física, no solo por ser una ciencia que satisface los cánones mecánicos del siglo XVII, sino además, porque Spinoza ve en la materia y sus relaciones el ejemplo más evidente de la perfección y necesidad que la naturaleza comporta. De las múltiples maneras en que un cuerpo afecta a otro y en virtud del principio del *paralelismo*, según el cual toda modificación en un atributo cualquiera tiene su equivalente en los demás (Cf. E2P7), Spinoza concluirá que: "De aquí se sigue que el hombre consta de un alma y cuerpo, y que el cuerpo humano existe tal como lo sentimos" (E2P13C).

Así, la constitución humana, al igual que la del resto de la naturaleza, obedece a lo que algunos comentaristas han reconocido como "la doctrina del paralelismo". De una parte,

esta afirma la independencia de los atributos, en la medida en que el pensamiento y la extensión lo constituyen todo, sin que un modo de la extensión determine o limite a un modo del pensamiento, ni un modo del pensamiento a uno de la extensión. De otra parte, el otro componente importante de dicha doctrina resalta la correspondencia de los modos, ya que, cuando el cuerpo es afectado por otro, el alma tiene simultáneamente una idea, o es igualmente afectada por la idea de una cosa singular existente en acto.

Pero en el conocimiento de los cuerpos exteriores no se detiene la percepción humana, tal y como Spinoza lo explica: "La idea de la afección, cualquiera que esta sea, en cuya virtud el cuerpo humano es afectado por los cuerpos exteriores, debe implicar la naturaleza del cuerpo humano y, a un tiempo, la del cuerpo exterior" (E2P16).

Lo que querría decir que, en el momento en que el cuerpo es afectado, *paralelamente*, el alma percibe como un solo dato perceptivo tanto la naturaleza de su propio cuerpo como la del cuerpo (o los cuerpos) que le afectan o han afectado en otro momento; de allí el corolario de la siguiente proposición: "El alma podrá considerar como si estuviesen presentes aquellos cuerpos exteriores por los que el cuerpo humano ha sido afectado alguna vez, aunque los tales no existan ni estén presentes" (E2P17C).

Con esta explicación, aparentemente secundaria, Spinoza se dispone a distinguir entre imaginación, memoria y razón, es decir, las distintas maneras en que la mente o alma es afectada según sean actuales o no las afecciones de su cuerpo, de manera que:

> […] llamaremos «imágenes» de las cosas a las afecciones del cuerpo humano cuyas ideas nos representan los cuerpos exteriores como si no estuvieran presentes, aunque no reproduzcan las figuras de las cosas. Y cuando el alma considere los cuerpos de esa manera, diremos que los «imagina» (E2P17S).

La imagen es, entonces, una ilusión producida cuando una afección cualquiera del cuerpo es débil y da pie a una idea que no consigue fijarse o imprimirse completamente en la mente o en el alma (Cf. E2Post5 y E3Post2), razón por la cual dicha idea no logra ser más que una imagen —difusa o borrosa en oposición a la clara y distinta— del afecto originario.

De estas imágenes difusas, borrosas o incompletas estaría, pues, dotada la mente cuando decimos que imagina y, sin embargo, no por ello es válido hablar de error o decir que la mente yerra en este caso, ya que el hecho de que tales ideas o imágenes incompletas se hagan presentes en la mente, no excluye en ninguna medida la presencia de otra idea que la complete y aclare, según nos lo explica enseguida el filósofo:

> Y en este punto, para comenzar a indicar qué es el error, quisiera que notaras que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no contienen error alguno; o sea, que el alma no yerra por el hecho de imaginar, sino solo en cuanto se la considera carente de una idea que excluya la existencia de aquellas cosas que imagina estarle presentes. Pues si el alma, al tiempo que imagina como presentes cosas que no existen, supiese que realmente no existen,

> atribuiría sin duda esa potencia imaginativa a una virtud, y no a un vicio, de su naturaleza; sobre todo si esa facultad de imaginar dependiese de su sola naturaleza, esto es (*por la Definición 7 de la Parte I*), si esa facultad de imaginar que el alma posee fuese libre (E2P17S).

Si bien la imaginación es producto de aquellas ideas o modos del pensamiento que se presentan incompletos o borrosos gracias a afecciones inadecuadas del cuerpo, por su parte la memoria tiene lugar cuando la reiterada concatenación de un afecto sobre otro convierte en costumbre que la mente asocie el uno al otro, así alguno de ellos no se dé actualmente (Cf. E2P18 y TIE §83 [31-32]). He aquí la manera como Spinoza lo ilustra:

> Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo, etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal o cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de las cosas de tal o cual manera (E2P18S).

De esta forma, imaginación y memoria son presentadas por Spinoza como distintos niveles de percepción, producto de la relación del cuerpo humano con otros cuerpos exteriores a él, que le afectan de diferentes maneras. Nótese, empero, que tanto la imaginación y la memoria, como cualquier otro nivel

de percepción, pese a que sean producto de las afecciones que han tenido lugar luego de que nuestro cuerpo se relaciona con otros, antes de que esto genere un conocimiento inmediato de la realidad externa a nosotros, más bien evidencia la constitución de nuestro propio cuerpo. En palabras del autor: "[…] las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los cuerpos exteriores" (E2P16C2).

De allí que del adecuado conocimiento de las causas que determinan nuestro cuerpo y nuestra mente, así como de su respectiva capacidad de afección, se sigue un adecuado conocimiento de las cosas que nos rodean y con las que se relaciona nuestro cuerpo y nuestra mente o alma; en suma, el conocimiento adecuado depende en igual medida de la capacidad de afección del cuerpo que de lo que esta da lugar en la mente.[29]

Si bien es cierto que la teoría del conocimiento desarrollada por Spinoza tiene como objetivo fundamental alcanzar fines éticos, es decir, la *beatitud*, el bienestar y la tranquilidad del ánimo que proporciona el conocimiento verdadero, el hecho de que Spinoza comience su exposición sobre las ideas por aquellas inadecuadas, difusas e incompletas que la imaginación y la memoria incorporan, obedece a una visión aparentemente poco optimista del hombre y sus facultades. En efecto, para Spinoza el hombre se encuentra más inclina-

[29] "[…] quien tiene un cuerpo apto para muchísimas cosas, tiene un alma que, considerada en sí sola, posee una gran conciencia de sí misma, de Dios y de las cosas" (E5P39S).

do hacia la imaginación y sus afecciones que hacia el saber racional, tal y como categóricamente lo afirma:

> Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino solo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello (E2P29S).

A primera vista, parece contradictorio encontrar en este pasaje la idea de que el alma no tiene ideas adecuadas porque percibe las cosas según el orden fortuito de la naturaleza, puesto que previamente se nos ha dicho que en esta no hay nada contingente o fortuito y, por tanto, su orden es tan perfecto como necesario (Cf. E1P29 y E1P29D). No obstante, pese a que la naturaleza, *sub specie aeternitatis*, es perfecta y en ella no hay cabida para la contingencia o la posibilidad —y por eso en el libro primero se le ha equiparado con la sustancia y finalmente con Dios—, desde la perspectiva humana, es decir, tal como la percibe el cuerpo y la mente del hombre, su perfección y eternidad difícilmente se consiguen aprehender, tal y como lo ha afirmado aquí el autor.

La razón por la que esto ocurre y gracias a la cual parecería que es la imaginación la que está llamada en primer lugar a darnos una visión difusa, cercenada o incompleta de la naturaleza, obedece a nuestra propia constitución y esencia, y tiene que ver principalmente con que *estamos constituidos*

como modos finitos mediatos y, como tal: "A la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia, o sea, no es una substancia lo que constituye la forma del hombre" (E2P10).

En otros términos, del hecho de que nuestra alma y nuestro cuerpo conformen un solo individuo, el cual se relaciona con los otros individuos conformando así lo que de manera general se ha llamado Dios, sustancia o naturaleza, no se sigue que seamos producidos directamente por Dios o la naturaleza, sino, antes bien, serán otras cosas singulares las que determinarán o constituirán nuestra naturaleza y, por tanto, nuestra alma y nuestro cuerpo son modos finitos propios de la *naturaleza naturada* y no de la *naturante*. De allí que mente y cuerpo estén determinados por la duración de sus respectivas afecciones, y difícilmente les sea permitido percibir la eternidad e infinitud de Dios y de sus atributos. Hemos visto ya que en esto consiste la inconmensurabilidad entre Dios y el hombre,[30] entendido el primero como el todo absoluto y el segundo como uno de sus innumerables componentes.

Hemos dicho también que la contingencia nos la presenta Spinoza como una deficiencia de nuestro conocimiento, mas no como algo real.[31] Ahora bien, sabiendo que la imaginación y la memoria son las responsables de la ilusión de la contingencia, podemos comprender, sin más, que el objetivo principal de la epistemología spinoziana es reconocer las limitaciones propias del hombre para llegar a superarlas, y así alcanzar el conocimiento verdadero para comprender la necesidad y

[30] Comparar con los apartados I.1. y I.2. del presente escrito.

[31] Comparar con el capítulo II del presente escrito.

perfección de la naturaleza en general. En este sentido, resulta válida la asociación que César Tejedor Campomanes nos ofrece de la famosa frase socrática "Conócete a ti mismo" y la idea spinoziana de que nuestra relación con los cuerpos exteriores no aporta tanto conocimiento sobre el mundo exterior, como el que verdaderamente nos ofrece de nosotros mismos; lo que vendría a definir la gnoseología de Spinoza en estrecha relación con la antropología y la ética (Cf. Tejedor Campomanes 20 ss.).

V.2. Equivalencia entre bien verdadero, conocimiento y perfección

En dirección hacia el conocimiento adecuado de las cosas, Spinoza emprende la tarea de corregir las deficiencias del entendimiento humano. *Tratado de la reforma del entendimiento* es, precisamente, el título que da al texto en el que se dispone a describir el método o camino gracias al cual es posible dejar atrás las deficiencias del entendimiento y, así, conseguir un conocimiento adecuado de las cosas y de la naturaleza en general.

Según lo declara en las primeras líneas de este tratado, nuevamente el proyecto epistemológico se funda en la ética y se encuentra directamente relacionado con un objetivo práctico, a saber:

> […] investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si

> existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (TIE §1 [5]).

Por lo dicho hasta el momento, sabemos que ese "algo" tan preciado del que aquí nos habla Spinoza no se encuentra por la vía de la imaginación. Esta, en efecto, nos presenta la realidad de manera borrosa, inacabada o incompleta; además, nos brinda un conocimiento inadecuado tanto de los cuerpos exteriores, como de nosotros mismos (según E2P26, E2P26C; E2P28, E2P29 y E2P29S).

Consciente de las carencias de la imaginación y la memoria, Spinoza nos propone como principio de la investigación desechar todo lo que no sea un bien verdadero o cierto, no sin antes advertir:

> […] que el bien y el mal solo se dicen en sentido relativo, de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos, lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, se dirá perfecto o imperfecto; sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza (TIE §12 [8]).

Se multiplican así los problemas, pues no siendo lo suficientemente complejo definir el bien verdadero, para ello resulta indispensable ahora comprender el orden eterno de la naturaleza y sus leyes fijas. Sin embargo, respecto a esto último ya hemos avanzado y sabemos que en la naturaleza

todo obra de cierta y determinada manera, razón por la cual todo es necesario y no existe nada contingente (Cf. E1P29 y E1P29D), a menos que así lo interprete la limitada imaginación humana.

Todo en la naturaleza obedece a un inmutable, estricto y necesario orden; a la manera del funcionamiento de un reloj, cada "elemento" que la integra tiene su lugar, desempeña una función y transmite su movimiento a las demás, constituyendo, de esta forma, un solo y único individuo, una sola y única función.

Conservando la analogía, en la naturaleza, igual que en los relojes, no es adecuado referirse al funcionamiento de sus elementos de manera general, como si se dijera "que bien sus manecillas" o "mal el segundero aquel", pues este tipo de juicios no indican nada más que una insatisfacción o satisfacción de quien los emite, pero nada dicen del objeto referido. En otros términos, a un componente de un sistema o una estructura es posible calificarlo como bueno o malo respecto al todo que conforma; es decir, su valor es relativo, según su relación o transmisión de movimiento satisfaga o no al conjunto al que pertenece.

Bien y mal igual que lo contingente son, entonces, nociones producidas por la imaginación y, como tales, no permiten conocer el verdadero orden eterno y perfecto de la naturaleza, sino que, en cambio, nos ofrecen un inadecuado conocimiento de nosotros mismos y de la realidad (Cf. E1A y E4Praef).

En este mismo sentido, Deleuze emparenta a Spinoza con Nietzsche, según ambos se inscriben en el proyecto "inmoralista" de la "desvalorización de todos los valores",

que Nietzsche sintetizaría con la conocida máxima de *La genealogía de la moral*: "Más allá del Bien y del Mal, esto al menos no quiere decir más allá de lo bueno y lo malo" (Cf. Deleuze *…filosofía práctica* 32).

De linaje spinozista, según Deleuze, esta frase opone las nociones del bien y del mal a las de lo bueno y lo malo; de manera que las primeras serían propias de la moral y, en esa medida, se dirigen hacia la obediencia, mientras las segundas corresponden a la ética, y permiten comprender la relación entre cuerpos e individuos en el orden eterno de la naturaleza (Cf. *Ibíd*. 32-33), tal que:

> Lo bueno tiene lugar cuando un cuerpo compone directamente su relación con la nuestra y aumenta nuestra potencia con parte de la suya, o con toda entera. Por ejemplo, un alimento. Lo malo tiene lugar, para nosotros, cuando un cuerpo descompone la relación del nuestro, aunque se componga luego con nuestras partes conforme a relaciones distintas a las que corresponden a nuestra esencia, como actúa un veneno que descompone la sangre (*Ibíd*. 33).

De acuerdo con este orden de ideas, la búsqueda del bien verdadero que nos propone el *Tratado de la reforma del entendimiento* debería seguir los caminos de la ética, es decir, de los buenos encuentros entre cuerpos y afectos positivos; sin embargo, las costumbres y la ética constituyen solo el inicio del camino, y este está directamente ligado con las posibilidades que nos ofrece nuestra constitución y lugar

dentro de la naturaleza, lo cual solo es posible comprender por un ejercicio racional. Esto quiere decir que, si bien la ética —entendida como la experiencia de nuestra propia vida y de la relación con las demás cosas de la naturaleza—, nos ha permitido plantear la búsqueda del bien verdadero y desechar todas aquellas cosas que nos impedirían llegar a él, es nuestra reflexión la que previamente ha definido la búsqueda de dicho bien, de la misma manera que, por ejemplo, un sediento desea el agua o un hambriento propende la comida, es decir, por una necesidad interior que urge satisfacer.

En Spinoza sed y hambre, igual que el deseo del máximo bienestar o perfección de cada individuo, antes de ser una carencia —de líquidos, de alimento o de bienestar y perfección—, corresponde a un valor positivo propio y distinto en cada cuerpo o individuo particular, y es lo que le define en su especificidad respectiva (Cf. E3P6, E3P7, E3P6D y E3P7D).

Todo esfuerzo por satisfacer las necesidades naturales de las cosas singulares y de los individuos se dirige hacia su conservación y, por tanto, es bueno y necesario. Es más, Spinoza nos dirá que la esencia y constitución de los individuos, así como la de las cosas singulares, se funda sobre este principio de conservación y, por tanto, su existencia depende de ello: "El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma" (E3P7).

Con base en esta idea de esfuerzo o *conatus*, Spinoza define el principio activo de la naturaleza y sus miembros como una perenne necesidad de conservación, gracias a la que se singularizan los individuos y se preservan en la existencia. Si bien se ha dicho que los modos son grados de potencia y

en relación a esta se jerarquizan en el orden natural, dicha potencia expresa la naturaleza individual de cada modo o cosa singular, según la capacidad de cada uno para conservarse. Es, entonces, la potencia de conservación con que cada ser cuenta, lo que define su esencia y su existencia, así que todo cuanto incremente dicha potencia debe corresponder a lo bueno (un alimento) y todo lo que la disminuya a lo malo (el veneno).

Así es como se explica la relación entre cuerpos e individuos, tal que la noción de *afecto* le subyace a aquella y debe ser entendida como:

> […] las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones (E3Def3).

Se funden, pues, en un mismo valor positivo lo que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ha denominado "el bien verdadero" y lo que desde el punto de vista ontológico la *Ética* calificará como los afectos que favorecen o incrementan la potencia de los modos y las cosas singulares. A tal punto se entretejen ética y ontología, que a esta altura se ha desdibujado por completo el límite que aparentemente las separaba.

Por otra parte, desde el punto de vista de la física y la mecánica, será la actividad en oposición a la pasividad lo que distingue el valor positivo de la transmisión del movimiento. Pues es el dinamismo de los cuerpos —es decir, su movimiento—, lo que permite que se relacionen unos con otros y, por

tanto, la pasividad, quietud y estática corresponden al valor negativo —entendido como negación del movimiento— (Cf. E2L1).

Nuevamente la identidad de los términos nos conduce directamente a la ética. Ser activo en oposición a ser pasivo respecto a los afectos es la enseñanza ética que se desprende del agudo examen que sobre las pasiones presenta el libro tercero de la *Ética* (Cf. E3AD1-48).

Estrictamente afirmativa es, pues, una filosofía que equipara el sumo bien al incremento de la potencia y al grado máximo de actividad en los seres. En una palabra, el grado máximo de potencia y de actividad de los seres corresponde a lo que Spinoza denomina *perfección*; de allí la manera como lo ilustra en el prefacio del cuarto libro de la *Ética*:

> Quien ha decidido hacer una cosa, y la ha terminado, dirá que es cosa acabada o perfecta, y no solo él, sino todo el que conozca rectamente, o crea conocer, la intención y fin del autor de esa obra. Por ejemplo, si alguien ve una obra (que supongo todavía inconclusa), y sabe que el objetivo del autor de esa obra es el de edificar una casa, dirá que la casa es imperfecta y, por contra, dirá que es perfecta en cuanto vea que la obra ha sido llevada hasta el término que su autor había decidido darle. Pero si alguien ve una obra que no se parece a nada de cuanto ha visto, y no conoce la intención de quien la hace, no podrá saber ciertamente si la obra es perfecta o imperfecta. Este parece haber sido el sentido originario de dichos vocablos (E4Praef).

Así, pues, bien verdadero, grado máximo de potencia y perfección, son para Spinoza el *telos* de las existencias particulares, que en conjunto y *sub specie aeternitatis*, constituyen la esencia de la sustancia o naturaleza entendida como la perfección total, fuera de la cual nada puede ser ni concebirse.

En cuanto a la verdad y al conocimiento de las cosas, la idea de perfección, entendida como totalidad, es también el objetivo o fin último del entendimiento. De allí que la imaginación no sea más que un paso, —en falso, es cierto, pero necesario, natural e intermedio entre la percepción y el conocimiento verdadero—. Pese a que la imaginación, al igual que la memoria, no nos permite aprehender la realidad en su conjunto o totalidad, es decir, en su perfección, determina en todo momento nuestra percepción y naturaleza; así que habrá que dirigir el método del conocimiento verdadero hacia el reconocimiento de las causas de esta misma naturaleza.

De cualquier forma, la física spinoziana ya nos lo había explicado con claridad: cuando un cuerpo es afectado por otro mayor, es repelido o integrado por el que más potencia o naturaleza tiene de los dos; así, el cuerpo repelido o integrado *padece* la acción o potencia del cuerpo mayor. Lo mismo ocurre con las ideas o los afectos que tienen lugar en la mente: si no tienen la suficiente fuerza o grado de naturaleza, se traducen en imágenes pasivas, incompletas, confusas o mutiladas (Cf. E2Post5 y E3Post2). Esto ocurre originalmente cuado la mente o el alma es superada por la fuerza de las numerosas y distintas afecciones que la determinan y, por esto, se dice que imagina, padece o es pasiva frente a las afecciones externas: "En tanto el alma humana

imagina un cuerpo exterior, no tiene de él un conocimiento adecuado" (E2P26C).

El conocimiento inadecuado es, pues, producto de la imaginación, es decir, de la in-completud, imperfección o falta de potencia de las afecciones, afectos o ideas con que se relaciona la mente humana. Por tanto: "La falsedad consiste en una privación del conocimiento, implícita en las ideas inadecuadas, o sea, mutiladas o confusas" (E2P35).

En estricto sentido, lo que esta proposición nos indica es que la falsedad y el error *no son nada real*, es decir, no existen, ni dentro, ni fuera de la mente, sino que equivalen a una privación o carencia de conocimiento verdadero, resultado de una inadecuada comprensión de la relación que nuestro cuerpo y nuestra mente tienen con cuerpos e ideas exteriores. De aquí el ejemplo:

> [...] cuando miramos el Sol, imaginamos que dista de nosotros unos doscientos pies, error que no consiste en esa imaginación en cuanto tal, sino en el hecho de que, a la par que lo imaginamos así, ignoramos su verdadera distancia y la causa de esa imaginación. Pues, aunque sepamos más tarde que dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el Sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del Sol, en cuanto que este afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro (E2P35S).[32]

[32] Así mismo Cf. TIE §78 [30].

Tal y como aquí se ilustra, la sola percepción sensible presenta a la naturaleza en su inmediatez, y hace que la mente o alma tenga un inadecuado conocimiento de lo que le es exterior y, por tanto, ofrece un dato parcial o incompleto que la imaginación traduce en ilusión o falsedad.

De manera que el error no es algo en sí, con realidad propia, sino que es tan inmanente y propio de la naturaleza de la imaginación humana, que obedece a impulsos inmediatos generados por cuerpos o ideas exteriores que se relacionan con nuestro cuerpo y nuestro espíritu, ya sea a partir de los sentidos, de las palabras o de las ficciones mentales (Cf. E2P40S2).

V.3. El lenguaje

La crítica que Spinoza hace de la imaginación encuentra en el lenguaje su principal objeto crítico, pues nada más adecuado que las palabras y su uso para develar el poder que la imaginación tiene sobre la razón y la deficiencia de la percepción sensible.

Tal vez ningún otro texto haya conseguido hacer una crítica tan significativa a la religión judeo-cristiana como el *Tratado teológico-político*. Precisamente, por medio del análisis del uso de las palabras de los profetas, historiadores y compiladores de los *textos sagrados*, Spinoza consigue descubrir el verdadero sentido que tienen estos escritos para la historia judía y el mundo occidental.

Con el estudio de los profetas y las profecías se abre el *Tratado teológico-político*, texto en que Spinoza tiene como propósito general realizar una relectura de la Biblia,

sin deducir ni concluir de ella nada que en sus páginas no se muestre con la mayor evidencia: "[…] decidí examinar de nuevo, con toda sinceridad y libertad, la Escritura, y no atribuirle ni admitir como doctrina suya nada que ella no me enseñara con la máxima claridad" (TTP Praef. [9]).

El *Tratado teológico-político*, en este sentido, antes de ser un análisis histórico de la Biblia, se presenta como uno de los primeros y más importantes ejercicios hermenéuticos que se han llevado a cabo en la modernidad (Cf. Gadamer 233-238). Esto, gracias a que identifica su objetivo crítico directamente al interior de los textos que lo conforman, haciendo de las palabras y su uso el principal medio de análisis e interpretación.

Así, por ejemplo, antes de entrar de lleno al análisis de los profetas, Spinoza trata ampliamente el tema de la revelación o conocimiento profético, gracias a que la historia ha sabido identificar en él la fuente de sabiduría que nutre de certeza el contenido de los textos bíblicos. De allí, el examen hecho en el primer capítulo de la palabra hebrea *ruagh*, que "el vulgo interpreta como espíritu" (TTP1 [21]) y cuyas distintas acepciones —de acuerdo con el filósofo—, nos permiten conocer el literal y verdadero sentido que adquiere en los textos sagrados a la profecía entendida como "inspiración divina" (acepción preponderante del vocablo *ruagh*).

Del examen de este término, así como de lo que los profetas y el pueblo hebreo acostumbraban atribuir a Dios, Spinoza concluirá que:

> […] los judíos solían referir a Dios todas aquellas cosas que superaban su capacidad y cuyas causas naturales ignoraban en aquella época. Y por eso, a la tempestad la llamaban *increpación de Dios*, y a los truenos y relámpagos, *saetas de Dios* […]. Por este mismo motivo, los milagros se llaman obras de Dios, es decir, obras asombrosas (TTP1 [23]).

Desde la perspectiva de este tratado, se podría decir que la Biblia es producto de la sabiduría popular hebrea y, como tal, sus contenidos manifiestan el saber y las creencias de las épocas de la historia que proceden sus textos. Llevando al extremo esta idea, es posible comparar a la Biblia con el saber mítico de culturas como las africanas, celtas o precolombinas y, por ello, la lingüística, la semántica y lo que hoy conocemos como etnolingüística, serían las disciplinas encargadas de su estudio.

En este orden de ideas, el método empleado por Spinoza para el análisis bíblico se adelanta en el tiempo a estas disciplinas, y tiene en común con ellas que ve en el uso del lenguaje una directa relación con el signo y el símbolo, gracias a lo cual es la imaginación la que le aprehende directamente:

> Por consiguiente, ya podemos afirmar sin escrúpulos que los profetas no han percibido las revelaciones de Dios sino en virtud de su imaginación, es decir, mediante palabras o imágenes, reales o imaginarias (TTP1 [28]).

La directa relación entre las palabras, las imágenes, los signos y la imaginación le permite a Spinoza descartar todo ello

de las fuentes del conocimiento verdadero, e identificar en el lenguaje una fuente poco fiable de saber. Como más adelante lo trataremos en detalle, el conocimiento proveniente del lenguaje y la percepción sensible constituye para Spinoza un *primer nivel de conocimiento*, que por su imperfección exige del entendimiento una mayor participación.

El primer escolio de la proposición cuarenta del segundo libro de la *Ética*, analiza puntualmente el caso de los términos llamados "trascendentales" («ser», «cosa», «algo») y los que comúnmente se reconocen como "universales" («hombre», «caballo», «perro»). Según este análisis, los "trascendentales" y los "universales" se definen como *entes de la imaginación*, ya que "dichos términos remiten a ideas sumamente confusas" (E2P40S1), es decir, corresponden a ideas inadecuadas, truncadas o mutiladas que, al igual que los signos, afectan directamente a la imaginación por ser datos perceptivos sin la suficiente potencia para que el entendimiento consiga aprehenderlos.

La directa relación que el signo tiene con los sentidos le sirve a Spinoza, también, para concluir de estos lo mismo que en lo precedente ha hecho respecto a las palabras: que el conocimiento empírico es tan inapropiado, cercenado y confuso como lo es el que proviene del lenguaje.

Sobresale aquí el sentido holístico o de totalidad que Spinoza tiene de la verdad y del conocimiento, tal y como R. Misrahi lo ha identificado:

> La teoría de la verdad es en Spinoza una teoría de la totalidad […]. Si el conocimiento empírico es falso porque está

> "mutilado", el conocimiento racional (discursivo o intuitivo) es verdadero porque es completo. La idea adecuada es la idea total, es decir, la que da cuenta de una realidad o de una esencia por la totalidad de sus causas o de sus determinaciones lógicas, o más bien la que, evocando solamente la totalidad infinita de las causas y de las estructuras lógicas, se esfuerza en precisar el mayor número posible de esas causas y de esas estructuras. Spinoza lo repetirá por todas partes: lo verdadero es la idea adecuada, es decir, completa, y lo falso la idea inadecuada, la idea mutilada que, simple parte, se da como el todo (Misrahi 35-36).

V.4. Ley divina o naturaleza

La idea de totalidad es tan fundamental en la concepción que Spinoza tiene del conocimiento, como la de unicidad en lo que respecta a su metafísica. De forma que, como se ha visto, la unidad de la sustancia le ha permitido a Spinoza definir el conjunto de la existencia como efectos o modificaciones de una sola y misma causa (Dios, naturaleza o sustancia), dando lugar con ello a una necesaria e inmanente relación causal entre los seres y su *único substrato* o sustancia.

En lo que respecta a las ideas —como lo ha mostrado con claridad Misrahi en el pasaje recientemente citado—, estas deben evocar el mayor número de sus causas o de sus determinaciones lógicas, es decir, concatenarlas unas a otras, ordenarlas según su afinidad o diferencia, definir cuáles son primeras en tanto causas, y así llegar a conformar un *Todo* idéntico al que habría que entender, en el estricto sentido

de la terminología spinozista, como *perfección*, *sumo bien*, *conocimiento* o *ley divina*:

> Por ley divina, [entiendo] aquella que solo se refiere al sumo bien, al verdadero conocimiento y amor de Dios […]. Puesto que la mejor parte de nuestro ser es el entendimiento, está claro que, si realmente queremos buscar nuestra utilidad, debemos esforzarnos más que nada en perfeccionarlo cuanto podamos, ya que en su perfección debe consistir nuestro sumo bien (TTP4 [59]).

Condensado en este pasaje central del *Tratado teológico-político* se encuentra la tesis general del spinozismo. El radical racionalismo de Spinoza y su época halla en el entendimiento la máxima expresión de perfección; de allí que el *Tratado de la reforma del entendimiento* y los libros tercero, cuarto y quinto de la *Ética* sean algo así como un panegírico de todo cuanto hay que hacer (y dejar de hacer) para incrementar la potencia del entendimiento humano o, lo que llega a ser equivalente, dominar al máximo las pasiones en favor de la perfección. Sin embargo, nunca deja de ser indispensable aclarar el sentido práctico, real y, podría decirse, definitivo de lo que Spinoza aquí llama "ley divina" o "verdadero conocimiento y amor a Dios", pues, obviando esta aclaración, no es difícil sucumbir ante interpretaciones teístas, fideístas y hasta místicas del spinozismo.

Como ya se ha visto, cuando Spinoza equipara a Dios con la naturaleza, su intención no es, simplemente, la de considerar cada ente natural como una parte o fragmento

de Dios. Sabemos también (por E1P29S) que las cosas de la naturaleza pertenecen al conjunto *naturaleza naturada* y, por tanto, son modos, es decir, su relación causal se encuentra principal y directamente vinculada con otros modos antes que con la sustancia o Dios, razón por la cual se dice que son mediatamente causados por Dios o que son *modos mediatos*. A diferencia de estos modos, lo único que se vincula causal y directamente con Dios o la sustancia son los atributos y, por esto, conforman la *naturaleza naturante*.

Así que la igualdad que el filósofo establece entre el conjunto de los seres que llenan la existencia y la naturaleza, Dios o la sustancia, no reside en que estos sean *simplemente* partes de Él, estén infundidos por su espíritu, ni nada semejante, sino, más bien, que *obedecen al mismo orden y a la misma necesidad con que Dios mismo actúa*. A este perfecto orden y necesidad es a lo que Spinoza llama "naturaleza" y debe entenderse en el mismo sentido que en el uso corriente se le da al término cuando lo referimos, por ejemplo, a "la naturaleza de los sentidos" —la cual es percibir—; o a la del triángulo —que consiste en que la suma de sus ángulos corresponda a dos rectos—. Es decir, la naturaleza de algo corresponde a aquello que define su esencia y existencia, sin lo cual no puede ser ni concebirse.

De manera que la "naturaleza de algo" equivale al grado máximo de perfección con que podamos definir ese algo. De allí que la imperfección, así como el error o la aparente contingencia de la naturaleza, no son otra cosa que percepciones inadecuadas, confusas e incompletas, que no permiten

su adecuación en el entendimiento, residiendo, por ello, en la arbitraria y desordenada imaginación humana.

El verdadero conocimiento consiste, pues, en lograr comprender a la naturaleza en su totalidad, es decir, percibir la perfección de todos y cada uno de los seres según las determinaciones causales y lógicas que les pertenecen en virtud de su esencia y constitución.

A primera vista, esto parece tan inalcanzable para el ser humano como aparentemente lo sería la comprensión de Dios. No obstante, para Spinoza son estos los únicos fines verdaderos y reales del conocimiento humano, así que deben llegar a ser posibles y, aún más, reales y verdaderos.

La perfección, así como el conocimiento verdadero, tanto de Dios como de la naturaleza, son una sola y la misma cosa:

> […] todo nuestro conocimiento y certeza que elimine efectivamente toda duda, tan solo depende del conocimiento de Dios (tanto porque sin Dios nada puede ser ni ser concebido, como porque, mientras no tenemos una idea clara y distinta de Dios, podemos dudar de todo) se sigue que nuestro sumo bien y perfección depende exclusivamente del conocimiento de Dios, etc. Por otra parte, como nada puede ser ni ser concebido sin Dios, es cierto que cuantas cosas existen en la naturaleza, implican y expresan el concepto de Dios en proporción a su esencia y perfección; de ahí también que, en la medida en que nosotros conocemos más las cosas naturales, adquirimos un conocimiento más amplio y más perfecto de Dios. En otros términos (ya que conocer el efecto por su causa no es sino conocer alguna

> propiedad de la causa), cuanto más conocemos las cosas naturales, más perfectamente conocemos la esencia de Dios (que es la causa de todas las cosas). Por consiguiente, todo nuestro conocimiento, es decir, nuestro sumo bien, no solo depende del conocimiento de Dios, sino que consiste enteramente en él (TTP4 [59-60]).

Unidad o perfección de Dios y conocimiento del *todo* resultan ser, simultáneamente, el inicio (*génesis*) y el fin (*telos*) de la concepción racionalista que Spinoza tiene del mundo y del lugar del hombre en él. A tal punto coinciden unidad y totalidad en esta filosofía, que resulta adecuado interpretar el conocimiento como algo tan inmanente a Dios, como a la naturaleza y a los seres que la conforman; es decir, como una propiedad o atributo que comparten Dios y sus creaturas, o la sustancia como causa y los modos como sus efectos.

Desde esta perspectiva es posible leer la definición de atributo que nos ofrece el primer libro de la *Ética* en el sentido del más estricto racionalismo, como la explicación, manifestación o expresión de Dios para el entendimiento. Es decir, si se entiende por atributo "[…] aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la misma" (E1Def4), el "aquello" aquí corresponde al *conocimiento* de lo que constituye o conforma la única sustancia, o sea, de todos y cada uno de los entes (materiales o no) que componen la naturaleza en su perfección o totalidad.

VI. El camino hacia el conocimiento verdadero o *la reforma del entendimiento*

VI.1. Identificación de la idea verdadera

Para conseguir alcanzar el sumo bien o comprender la perfección que comporta la totalidad de la naturaleza, la investigación de Spinoza describe un mismo método o camino, desarrollado en el *Tratado de la reforma del entendimiento* de la siguiente manera (Cf. TIE §49 [18]):

1. Partir del hecho de que la perfección es el sumo bien o fin último al que procuramos dirigir todos nuestros pensamientos.
2. Definir cuál es la mejor "percepción"[33] por cuyo medio podamos llegar a nuestra perfección.
3. Efectuar la investigación conforme a leyes fijas y siguiendo la norma de cualquier idea verdadera dada.

---

[33] Tratándose de una de sus más tempranas obras, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* se encuentra el término "percepción" haciendo referencia a datos perceptivos o fuente de conocimiento. Sin embargo, sabemos por momentos posteriores de la obra de Spinoza (Cf. E2P14, E2P16 y E2P17 con sus demostraciones, corolarios y escolios) que estas "percepciones" son equivalentes a las distintas maneras como el cuerpo y la mente se relacionan, respectivamente, con otros modos de igual naturaleza, fruto de lo cual tienen lugar distintos tipos de sensaciones, afecciones, imágenes, ideas o conceptos. Por lo tanto, ha de entenderse aquí por "percepción" lo mismo que por afecto, concepto o idea.

Respecto al primer punto, ya se ha dicho que tanto la experiencia como la reflexión nos permiten descartar todo aquello que no nos brinde una felicidad constante del ánimo, o sea, aquellos bienes pasajeros (riqueza, poder y voluptuosidad) que, sujetos a la duración de su respectiva posesión, provocan una felicidad que es igualmente aparente y perecedera.

El segundo punto del método hace referencia a los criterios para identificar las ideas o percepciones adecuadas de las que no lo son y, por tanto, tiene directa relación con los géneros o niveles de conocimiento tal y como ya se han venido definiendo. En otras palabras, esto quiere decir que para definir la mejor y más adecuada idea o percepción, debe ser descartada toda fuente de conocimiento que nos presente la realidad incompleta, cercenada o difusa, es decir, inadecuadamente. Sabemos ya que ni las palabras, ni los signos, ni la percepción sensible —en suma, el primer género de conocimiento—, son fuentes confiables de conocimiento verdadero, en la medida en que alimentan, en mayor medida, la imaginación que la razón o el entendimiento y, por tanto, el conocimiento proveniente de estas fuentes corresponde más a una opinión que a un verdadero conocimiento (Cf. E2P40S2 y TIE §19 [10]).

La distinción clásica entre opinión y conocimiento le permite a Spinoza distinguir diferentes tipos o géneros de conocimiento, según le permitan o no al entendimiento un adecuado desarrollo, o sea, conseguir o no ideas adecuadas.

Un primer nivel de conocimiento es descrito por Spinoza como "conocimiento por experiencia vaga" (Cf. E2P40S2) o "de oídas" (Cf. TIE §19 [10]); este se nutre de generalizaciones

arbitrarias como las que la imaginación o la memoria asimilan casualmente de las percepciones sensibles, de signos o de palabras tan universales y abstractas, que, antes de distinguir, mezclan y confunden particularidades con generalidades. En segundo lugar está el "conocimiento racional" o "discursivo" que surge de ideas adecuadas como las propias de las matemáticas y la geometría, o aquellas otras conocidas como nociones comunes y, a partir de las cuales, es posible identificar la causa de las cosas (Cf. E2P40S2 y TIE §19 [10]). En tercer lugar, Spinoza nos habla del "conocimiento intuitivo" —o "ciencia intuitiva"— a partir del cual es posible aprehender la esencia de las cosas siguiendo solamente ideas adecuadas (Cf. *Ibíd*.).

Cabe resaltar aquí que para Spinoza el entendimiento, antes de ser una facultad o categoría intelectual, debe entenderse como el conjunto ordenado de las ideas adecuadas o verdaderas. Lo que querría decir que la verdad opera de forma causal como una concatenación de afecciones o ideas adecuadas que, a su vez, deben corresponder a lo ideado por ellas, es decir, a los entes de la naturaleza que, en conjunto, equivaldrían a la naturaleza entendida como *el substrato absoluto* o Dios. En palabras de R. Misrahi:

> El conocimiento verdadero es ciertamente el conocimiento totalizador; mas este se da prácticamente como la determinación de un orden y de un encadenamiento en el seno de una serie, o en el paralelismo de varias series (Misrahi 37).

En este sentido, la fuente del verdadero conocimiento debe permitirnos percibir con claridad el adecuado orden en

que se concatenan las ideas, para así identificar el orden total de la naturaleza en términos causales.

En dirección hacia este objetivo, el filósofo compara las ideas con instrumentos o artificios, gracias a que sirven como medios para un fin:

> […] y así, avanzando gradualmente de las obras más simples a los instrumentos y de los instrumentos a otras obras e instrumentos, consiguieron efectuar con poco trabajo tantas cosas y tan difíciles; así también el entendimiento con su fuerza natural, se forja instrumentos intelectuales, con los que adquiere nuevas fuerzas para realizar otras obras intelectuales y con estas consigue nuevos instrumentos, es decir, el poder de llevar más lejos la investigación, y sigue así progresivamente, hasta conseguir la cumbre de la sabiduría (TIE §31 [13-14]).

Para no inferir de aquí que Spinoza nos está describiendo el más raso idealismo epistemológico, conviene leer esto a la luz de la "doctrina del paralelismo", es decir, sin olvidar que en la naturaleza el orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y la conexión de las cosas (E2P7). Pero afirmar que el orden de los modos del pensamiento *es el mismo* que el orden de los modos de la extensión, sin embargo, no quiere decir que el uno se reduzca al otro; por el contrario, son independientes el uno del otro, a pesar de que efectivamente se correspondan paralelamente.

Empero, tal y como lo ha sabido identificar H. G. Hubbeling, tratándose del conocimiento, parecería que Spinoza

privilegia en alguna medida los modos del pensamiento (Cf. Hubbeling 72), pues, en efecto, es a partir de las ideas de donde se pueden deducir las esencias que, en últimas, equivalen a la certeza, tal y como lo manifiestan estas líneas centrales de la obra spinoziana:

> Es, pues, evidente que *la certeza* no es nada más que la misma esencia objetiva, es decir, que el modo como sentimos la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, además, que para la certeza de la verdad no se requiere ningún otro signo, fuera de la posesión de la idea verdadera. Ya que, como hemos explicado, para que yo sepa, no es necesario que sepa que sé. Y de aquí se sigue, a su vez, que nadie puede saber qué es la máxima certeza, sino aquél que posee la idea adecuada o esencia objetiva de alguna cosa; justamente, porque certeza y esencia objetiva son lo mismo (TIE §35 [15]).

Resumiendo lo que en este pasaje Spinoza argumenta, en otras palabras, la certeza o el conocimiento verdadero es inmanente a las ideas y, por tanto, en el entendimiento humano *al menos* una idea verdadera debe existir. Esto ya lo habíamos explicado de manera negativa cuando se trató el error como algo *no real*, es decir, como el producto de conjeturas inadecuadas que nuestra imaginación o la memoria han colegido de fuentes dudosas de conocimiento, como los signos, las palabras o la percepción sensible, o sea, del primer género de conocimiento.

Ahora bien, si la certeza se encuentra de antemano en el entendimiento como algo propio e idéntico a las mismas ideas, lo que el método descrito en el *Tratado de la reforma del entendimiento* exige a esta altura, es que el entendimiento se "pliegue" sobre sí mismo e identifique la certeza en su propia naturaleza. Este plegarse sobre sí mismo del entendimiento, Spinoza lo definirá como *conocimiento reflexivo*, o sea, como una práctica particular y propia del espíritu o mente que le permitirá, no solo evidenciar la certeza en su interior, sino, también, identificar en la idea verdadera o conocimiento de Dios el principio y fin del método para *la reforma del entendimiento*:

> De ahí se desprende que el método no es más que el conocimiento reflexivo o la idea de la idea [...]. Por consiguiente, buen método será aquel que muestra cómo hay que dirigir la mente conforme a la norma de la idea verdadera dada.
> Como, además, la relación que existe entre dos ideas, es la misma que se da entre las esencias formales de las mismas, se sigue que el conocimiento reflexivo que versa sobre la idea del ser perfectísimo, es más valioso que el conocimiento reflexivo de las demás ideas. En una palabra, el método más perfecto será aquel que muestra, conforme a la norma de la idea dada del ser más perfecto, cómo hay que dirigir la mente (TIE §38 [15-16]).

Coinciden, pues, Spinoza y Descartes en las generalidades que implica el *cogito*, a saber, la certeza y la posibili-

dad del conocimiento se evidencian en el mismo momento en que la mente actúa —i. e. reflexiona—. Sin embargo, entre uno y otro existe un hiato que no debe ignorarse; mientras en Descartes el procedimiento es decididamente negativo, en el sentido en que procede negando y dudando la realidad y el conocimiento, o sea, asumiendo el error como hipótesis y la negación como método, para Spinoza, en cambio —tal y como se puede ver en la literalidad del fragmento recién citado—, el método debe ser estrictamente afirmativo, es decir, *conforme a la norma de idea verdadera dada*.

En este sentido, más cercano a la demostración ontológica de la existencia de Dios de san Anselmo que al mismo *método* cartesiano, el spinozismo es radicalmente positivo y ve en la idea de Dios la primera certeza que el entendimiento reflexivo percibe, y a partir de la cual inicia el adecuado camino hacia el conocimiento verdadero, que era lo que en tercer lugar nos exigía el método:

> […] es indispensable, ante todo, que exista en nosotros una idea verdadera, a modo de instrumento innato, para que, una vez entendida ella, se entienda a la vez la diferencia que existe entre esa percepción y todas las demás (TIE §39 [16]).

De allí la importancia y lugar central que tiene el primer libro de la *Ética*, en el que se desentrañó la idea de Dios como la única sustancia, y a partir de la cual se concluye que:

> Con lo dicho, he explicado la naturaleza de Dios y sus propiedades, a saber: que existe necesariamente; que es único; que es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza; que es causa libre de todas las cosas, y de qué modo lo es; que todas las cosas son en Dios y dependen de Él, de suerte que sin Él no pueden ser ni concebirse; y, por último, que todas han sido predeterminadas por Dios, no, ciertamente, en virtud de la libertad de su voluntad o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente (E1A).

Las implicaciones que se derivan de esta idea o concepción de Dios son desarrolladas por Spinoza en lo que comprende el conjunto de su sistema filosófico. De allí que la teoría del conocimiento que hemos venido comentando, igual que el proceder mismo del filósofo, comience por la idea de Dios como primera certeza que el entendimiento alcanza al reflexionar sobre sí mismo. En otros términos, lo que Spinoza nos está indicando es que cuando el espíritu se "pliega" o "refleja" a sí mismo, o sea, cuando consigue hacerse una *idea de la idea*, su propia y más íntima naturaleza se muestra como evidente, es decir, se aprehende su esencia. Y dado que esta se define por su causa, la esencia del hombre en cuanto ser creado debe ser definida a partir de la idea de Dios en tanto causa. Igual ocurre con las demás cosas de la naturaleza, o sea, si reflexionamos adecuadamente sobre cada una de ellas, sin dificultad debemos llegar a descubrir su esencia o naturaleza necesariamente vinculada a la idea de Dios o su causa.

Empero, existe una radical diferencia entre la esencia, naturaleza o certeza de las ideas de las cosas en cuanto creadas, y aquellas otras que, como Dios o sus atributos, son eternas, es decir, in-creadas:

> […] si la cosa existe en sí o, como vulgarmente se dice, es causa de sí, deberá ser entendida por su sola esencia; en cambio, si la cosa no existe en sí, sino que requiere de una causa para existir, entonces deberá ser entendida por su causa próxima. Ya que, en realidad el conocimiento del efecto no es nada más que adquirir un conocimiento más perfecto de la causa (TIE §92 [34]).

El conocimiento verdadero, tanto de las cosas increadas como de las creadas, debe poder definir la esencia o naturaleza propia de cada una de ellas. Sin embargo, para el caso de las primeras —entre las que Dios o la sustancia y sus atributos son las únicas alcanzables para el entendimiento humano—, al ser su esencia lo mismo que su existencia (Cf. E1P20, E1P20D y E1P20C), la certeza es inmanente a su esencia, o sea, basta con conocer su verdadera esencia para tener un adecuado conocimiento de su naturaleza. Para el caso del conocimiento adecuado de las cosas creadas, es decir, de todo cuanto conforma la naturaleza (incluyéndonos a nosotros mismos), en cambio, se procede a partir de sus causas próximas (Cf. TIE §92 [34]). Esto quiere decir que no basta simplemente saber que son producidas por Dios para tener un adecuado conocimiento suyo, pues del hecho de que todas estas cosas hayan sido clasificadas por Spinoza

como *modos finitos mediatos*, se sigue que antes de que Dios de razón (explique) directamente de su esencia o naturaleza, otras cosas igualmente finitas, mediatas y determinadas deben reconocerse como sus causas próximas y dar testimonio de su constitución.

En este punto nos enfrentamos al tema de las definiciones más adecuadas de las cosas, a partir de las cuales es posible identificar su causa próxima y, así mismo, su lugar en el orden causal en general; en suma, se trata de conocer su naturaleza o esencia:

> La vía correcta de investigación consiste, pues, en formar los pensamientos a partir de una *definición dada*; y resultará tanto más fácil y eficaz, cuanto mejor hayamos definido una cosa. De ahí que el punto fundamental de toda esta segunda parte del método radique en conocer las condiciones de la buena definición y, después, en el modo de hallarlas (TIE §94 [34]).

La definición adecuada se opone, entonces, a definiciones abstractas, y debe reproducir el orden de la naturaleza; lo que quiere decir que, así como todas las cosas de la naturaleza se concatenan unas con otras en una inseparable cadena de causas y efectos, igualmente, las definiciones de las ideas y cosas que percibe el entendimiento, para que sean adecuadas, deben dar razón del orden en que han sido producidas o causadas. Esto implica que la formulación adecuada de una definición debe presentarse en términos de causas y efectos.

A diferencia de la sustancia y sus atributos, las cosas singulares y creadas —es decir, los modos— deben ser definidas a partir de su causa próxima para conseguir, de este modo, una idea adecuada de su verdadera constitución, esencia o naturaleza:

> La definición deberá, como hemos dicho, comprender su causa próxima. El círculo, por ejemplo, conforme a esta regla, debería ser definido diciendo que es la figura que es descrita por una línea cualquiera, uno de cuyos extremos es fijo y el otro móvil, pues esta definición incluye claramente la causa próxima del objeto a definir (TIE §96 [35]).

Por el contrario, cuando la definición versa sobre cosas increadas como la sustancia y sus atributos, dado que su esencia es equivalente a su existencia, toda remisión hacia una causa es innecesaria en la medida en que "el objeto no necesita de ningún otro ser, aparte del suyo, para su explicación" (TIE §97 [35]).

Sobre la distinción entre la definición de las cosas creadas y las no creadas se presenta cierta abolición del límite entre metafísica y epistemología. De esta manera, si a la metafísica le corresponde indagar sobre la naturaleza de Dios, los atributos y todo cuanto es en sí (la *naturaleza naturante*), dicha disciplina sería definitivamente un despropósito, ya que sus objetos de estudio —según el fragmento inmediatamente citado— no requieren de nada más que de ellos mismos para evidenciar su certeza y naturaleza. La certeza de Dios o la sustancia, así como la de sus atributos, es a tal punto evidente

por sí, que antes de ser el fin del conocimiento, Spinoza la presenta como el principio epistemológico a partir del cual debe iniciarse cualquier investigación sobre la verdad. Así es. Antes de que la epistemología aísle temas como Dios o la sustancia, estos resultan ser el fundamento del conocimiento de las cosas particulares (*naturaleza naturada*), en la medida en que:

> […] para que todas nuestras percepciones se ordenen y conjunten, se requiere que investiguemos, tan pronto como podamos y la razón lo exija, si existe un ser y, al mismo tiempo, cuál es, que sea la causa de todas las cosas, de suerte que su esencia objetiva sea también la causa de todas nuestras ideas. Entonces, como hemos dicho, nuestra mente reproducirá al máximo la Naturaleza, ya que poseerá objetivamente su esencia y su *orden* y unión (TIE §99 [36]).

En otras palabras, lo que este fragmento nos revela es que la sustancia y sus atributos, al ser ideas tan generales y, en alguna medida, abstractas y universales, son igualmente reales y, guiados por su adecuado conocimiento, se nos revela el orden eterno y necesario de la naturaleza, en tanto son el mejor principio de la investigación por el conocimiento verdadero. Sin embargo, en lo que compete a los seres particulares de la naturaleza, agrega el filósofo:

> […] nos es, ante todo, necesario deducir todas nuestras ideas a partir de cosas físicas o seres reales, avanzando en lo posible, siguiendo la serie de las causas, de un ser real a

> otro ser real, y de forma que no pasemos a lo abstracto y universal, ni para deducir de estos algo real, ni para deducir de lo real algo abstracto. Ambas cosas, en efecto, interrumpen el verdadero progreso del entendimiento (*Ibíd*.).

Si bien la idea de Dios, al ser la más perfecta de todas, nos permite un adecuado inicio de la investigación sobre la naturaleza, el reciente parágrafo sugiere que esta idea es tan general y universal, que poco contribuye para el conocimiento o definición de lo particular, equivalente a la naturaleza de los seres físicos y demás modos.

Tal y como lo interpreta G. Deleuze, esta dificultad parece ser la razón definitiva por la que Spinoza suspendería indefinidamente la redacción del *Tratado de la reforma del entendimiento* y, consecuentemente, se entregara de lleno a la escritura de la *Ética*, donde, a partir de las *nociones comunes* y del tercer género de conocimiento, le es posible concluir su investigación sobre el conocimiento verdadero de Dios y el hombre (Cf. Deleuze …*filosofía práctica* 139 ss.).

VI.2. Las nociones comunes

Ateniéndonos a la interpretación deleuziana, parecería que el propósito del *Tratado de la reforma del entendimiento* por establecer un método seguro y eficaz para la interpretación de la naturaleza, se vio interrumpido al percatarse Spinoza de que no contaba aún con elementos suficientes, ni para definir los seres particulares, ni para dar cuenta del radical determinismo que rige el orden de la existencia con relación a su causa. Tales elementos serán descritos por

Spinoza poco antes de dar término al segundo libro de la *Ética*; allí serán llamados *nociones comunes* en razón a su universalidad: "Aquello que es común a todas las cosas (acerca de esto, ver anteriormente el Lema 2), y que está igualmente en la parte y en el todo, no constituye la esencia de ninguna cosa singular" (E2P37).

Las nociones comunes son, en primer lugar, determinaciones generales de todos los entes de la naturaleza que, si bien —tal y como lo resalta esta proposición—, *no constituyen su esencia*; sin embargo, sí definen adecuadamente las características que prefiguran la existencia de cada ser particular en relación con los otros, es decir, frente a la naturaleza en general.

Es, entonces, a partir de las nociones comunes como se consigue la definición adecuada de las determinaciones de las cosas y, en consecuencia, Spinoza se valdrá de dichas nociones para componer el conjunto de la *Ética*, pese a que el orden expositivo de esta obra parta de la idea más general de todas, a saber, la de Dios. Y es que la característica principal de las nociones comunes, además de su comunidad y generalidad, es su simplicidad,[34] es decir, deben ser menos complejas que la idea de Dios, tal y como en otro lugar lo sugiere el autor: "Y si los hombres no tienen de Dios un conocimiento tan claro como el que tienen de las nociones comunes" (E2P47S).

---

[34] "[…] para que podamos concebir clara y distintamente la naturaleza de Dios, es necesario que consideremos ciertas **nociones simplicísimas**, llamadas nociones comunes, y que concatenemos con ellas las cosas que pertenecen a la naturaleza divina" (TTP6 [84], se ha resaltado parte del texto).

De allí que la idea de Dios, pese a ser efectivamente una noción común en su condición de general y universal (Cf. E2P46D), en cuanto a su complejidad requiere de otras ideas mucho más simples para su comprensión. Por esta razón, y para conseguir entender que la idea de Dios es una noción común, es decir, propia e innata a todos los entes de la naturaleza, a manera de consecuencia esta evidencia debe concluirse de ideas (o premisas) mucho menos generales y más simples, como las que prefiguran y determinan la constitución de nuestro cuerpo y definen su naturaleza en relación con otros.

Nuevamente el punto de partida será el cuerpo, en la medida en que es el principio genérico y de constitución de las ideas como afecciones suyas.[35] Es decir, el cuerpo puede ser el principio general y más simple donde se puede identificar una suerte de génesis de las ideas y, por tanto, del entendimiento. En este sentido nos dirá Deleuze que:

> Las nociones comunes (E237 a E240) no son denominadas de este modo porque sean comunes a todos los espíritus, sino ante todo porque representan algo que es común a los cuerpos, bien a todos los cuerpos (la extensión, el movimiento y el reposo), bien a algunos cuerpos (dos como mínimo, el mío y otro distinto) (Deleuze *...filosofía práctica* 113).

[35] Comparar E2P11, E2P12 y E2P13 con sus respectivas demostraciones, corolarios y escolios. Resulta fundamental leer estas tres proposiciones a la luz de la "doctrina del paralelismo" para no establecer causalidad entre mente (serie de modos del pensamiento) y cuerpo (serie de modos de la extensión). Cada serie es independiente entre sí (según E2P7), pese a que toda modificación en una tenga su *paralela* modificación correspondiente en la otra.

Es esta la razón del valor capital que tienen en el sistema spinoziano los axiomas, lemas y postulados que interrumpen el libro segundo de la *Ética* para configurar lo que se ha llamado "la física de Spinoza", y que definen, precisamente, las ideas más comunes —es decir generales—, que determinan la relación de los cuerpos: las nociones comunes.

De otra parte, cuando nos hemos referido a la clasificación de los modos,[36] identificábamos al movimiento y al reposo como modos infinitos inmediatos que corresponden al atributo de la extensión, en la medida en que es un principio que define con suficiencia su naturaleza (todo cuerpo o se mueve o está en reposo) sin que intervengan otras determinaciones. Por esta razón, es posible afirmar que las nociones comunes, en tanto modos infinitos inmediatos, son producidas directamente por Dios o, más exactamente, expresan la necesidad de la naturaleza tal y como lo hacen los atributos de la sustancia.

No obstante, tratándose de la naturaleza humana, en tanto compuesto de muchísimos individuos complejos (según E2L1), el movimiento y el reposo definen, en general, la manera en que otros cuerpos afectan nuestro cuerpo y los que lo conforman, transmitiendo o reprimiendo el movimiento de cada cual. Por tanto, es fácil apreciar cómo, a partir de la ley del movimiento, en tanto noción común, se explica cuáles afecciones transmitidas por otros cuerpos son positivas y hay que buscar, y cuáles en su condición de nocivas o negativas habrá que rechazar. Es, pues, un derrotero

[36] Cf. sección I.2. del presente texto.

netamente ético hacia el que se dirige la mente basándose en lo que de común tiene nuestro cuerpo con todos los demás.

Tal y como se ha visto en la primera parte del *Tratado de la reforma del entendimiento*, dicho derrotero ético que allí se ha definido como el "sumo bien", no es otra cosa que la perfección misma del hombre (Cf. E4Praef); así que serán los encuentros entre nuestro cuerpo y los cuerpos que nos convengan, los que hacia ella nos dirijan. De manera que, para conseguir nuestra propia perfección, habrá que conocer de antemano la *regla* que rige la relación de nuestro cuerpo con los demás —es decir, lo que es común a nuestro propio cuerpo y a otros—, para, con ello, propiciar el mayor número de encuentros favorables a nuestra naturaleza.

Las nociones comunes son, pues, leyes generales que como las de la física, determinan la relación de los cuerpos. Por esto, cuando Spinoza en el *Tratado teológico-político* intenta exponer lo que debe entenderse por "ley de Dios", pone en práctica su método y, a partir de nociones comunes, define de la manera más general lo que distingue a la ley divina o natural de aquellas que son instauradas por la capacidad humana, tal que:

> La palabra ley, tomada en sentido absoluto, significa aquello por lo cual los individuos de una misma especie, ya sean todos, ya sean tan solo algunos, actúan de una misma forma, fija y determinada. Ahora bien, la ley puede depender, o bien de la necesidad de la naturaleza, o del arbitrio humano; la que se sigue de la necesidad de la naturaleza, es aquella que se sigue necesariamente de la misma naturaleza o definición de la cosa (TTP4 [57]).

Dado que por el momento no nos interesa abordar el tema de las leyes de los hombres que se relaciona directamente con el derecho, la política y la moral, atendamos a la manera en que enseguida Spinoza ejemplifica las leyes que dependen de la necesidad de la naturaleza, y que no son otras que las llamadas nociones comunes:

> Por ejemplo, que todos los cuerpos, al chocar con otros menores, pierdan tanta cantidad de movimiento como comunican a otros, es una ley universal de todos los cuerpos, que se sigue de la necesidad de la naturaleza (*Ibíd*.).

Como aquí se puede ver, la universalidad con que las nociones comunes nos permiten definir la naturaleza de las cosas es, pues, su principal característica, y gracias a la cual se instauran como principio del entendimiento, es decir, de la comprensión adecuada y perfecta. Basándose exclusivamente en certezas generales e ideas verdaderas, las nociones comunes fundan de esta forma el segundo género de conocimiento y, como veremos, permiten que se dé el tercero.

Las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas, en la medida en que representan la relación de composición según lo que en común tienen la parte y el todo de dicha relación. Puesto que: "Aquello que es común a todas las cosas, y que está igualmente en la parte y en el todo, no puede ser concebido sino adecuadamente" (E2P38 y E2P39, con sus respectivas demostraciones).

En otros términos, el valor de certeza y el conocimiento verdadero que implica el conocimiento basado en las nocio-

nes comunes, consiste en que estas definen la naturaleza en términos de relación causal y permiten identificar, de manera clara y distinta, la forma en que los cuerpos se afectan unos a otros, lo que en últimas constituye su esencia, perfección o naturaleza.

VI.3. El *conatus*

Hemos llegado al fin a lo que el *Tratado de la reforma del entendimiento* nos exigía como requisito fundamental del proyecto del conocimiento perfecto, totalizador y adecuado, a saber, tener una idea simple y verdadera a partir de la cual sea posible deducir otras verdades y otras certezas (Cf. TIE §49 [18]). A diferencia de las evidencias abstractas y matemáticas de las que se sirvió este mismo tratado para alcanzar el conocimiento verdadero, pero que, de acuerdo con Deleuze, finalmente determinaron su in-conclusión (Cf. Deleuze *…filosofía práctica* 145-146), las nociones comunes, al ser ideas generales, simples y verdaderas, surgen como el mejor principio de la investigación de la verdad, y le permiten a Spinoza enfrentar temas mucho menos abstractos —como el de las pasiones y las afecciones— con el mismo rigor racional con que ha venido describiendo la perfección de Dios y la de la mente o espíritu. En este sentido concluye el prefacio al libro tercero de la *Ética* diciendo:

> Así pues, trataré de la naturaleza y fuerza de los afectos, y de la potencia del alma sobre ellos, con el mismo método con que en las partes anteriores he tratado de Dios y del alma, y considerar los actos y apetitos humanos como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos (E3Praef).

Efectivamente, el tema del que se ocupa la tercera parte de la *Ética* es la manera en que otros cuerpos afectan al nuestro, algunas veces positivamente y otras de manera negativa. Pero antes de ver en qué consiste el valor positivo o negativo de los afectos, atendamos a la manera como Spinoza los define:

> Por *afectos* entiendo las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones (E3Def3).

A partir de esta definición no solo nos queda lo suficientemente claro que los afectos corresponden directamente a lo que le ocurre al cuerpo —y, por la "doctrina del paralelismo", al alma—, sino que, además, se nos presenta una nueva noción, según la cual es la "potencia de obrar" la que directamente se ve estimulada o no por los afectos.

Decíamos más arriba, refiriéndonos a esta misma definición, que el propósito de la ética y de la ontología en el sistema spinozista coinciden en el hecho de que todo individuo debe preservar aquellos afectos que favorecen su conservación. De manera que lo que aquí Spinoza llama "potencia de obrar", equivaldría al *conatus* o potencia de conservación, y dado que la naturaleza íntima de todos y cada uno de los seres encuentra en la idea de su conservación algo tan inherente como necesario a su existencia, no cabe duda de que esta es una evidencia tanto de las partes como del todo, es decir, comparte las exigencias de una noción común. Sin embargo, al ser las nociones comunes determinaciones generales que

definen la relación entre cuerpos, no es adecuado concluir de ellas la naturaleza propia o exclusiva de un solo cuerpo, pues esta corresponde a su esencia y, como ya lo hemos dicho, las nociones comunes no dan razón de la esencia de las cosas, sino de las generalidades que les afectan (según E2P37).

De la idea de *conatus* resulta evidente que los afectos positivos deben ser aquellos que contribuyen a la conservación, y los negativos, en cambio, los que atentan o perjudican este impulso innato, vital y natural por el que todo ser se conserva. En efecto, es así como se define la naturaleza del cuerpo humano con relación a otros: "El cuerpo humano puede ser afectado de muchas maneras, por las que su potencia de obrar aumenta o disminuye, y también de otras maneras, que no hacen mayor ni menor esa potencia de obrar" (E3Post1).

En razón de la "doctrina del paralelismo", toda afección del cuerpo debe tener correspondencia en la mente, lo que implica que de la relación de nuestro cuerpo con otros, debe darse un conocimiento en el espíritu. Así que, para que dicho conocimiento sea adecuado, la relación de nuestro cuerpo con otros debe estar dada por lo que en común tenemos con ellos: "De aquí se sigue que el alma es tanto más apta para percibir adecuadamente muchas cosas, cuanto más cosas en común tiene su cuerpo con otros cuerpos" (E2P39C).

Es así como se justifica el papel de las nociones comunes para el conocimiento, pues a partir de ellas es posible reconocer las leyes generales de composición de los cuerpos y, de este modo, la mente llega a comprender la causa de lo que es útil a su naturaleza —y, por tanto, a la de su cuerpo— y las afinidades de esta para con lo demás. De manera que aquellos afectos

de nuestro cuerpo, si son comprendidos adecuadamente por la mente, se dice que *obramos*, mientras que si su causa no es clara y, por tanto, no logra ser aprehendida adecuadamente, se dice que *padecemos*:

> Digo que *obramos,* cuando ocurre algo, en nosotros o fuera de nosotros, de lo cual somos causa adecuada, es decir, (*por la Definición anterior*), cuando de nuestra naturaleza se sigue algo, en nosotros o fuera de nosotros, que puede entenderse clara y distintamente en virtud de ella sola. Y, por el contrario, digo que *padecemos,* cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial (E3Def2).

Es, pues, propio a todos los seres, y particularmente al hombre, el hecho de que se padece cuando se tiene una idea confusa o mutilada, así como se obra o actúa cuando hay pleno conocimiento de la causa de lo que acontece en nuestra alma o en nuestro cuerpo, es decir, cuando se consigue el conocimiento claro y distinto de las diferentes afecciones. Sin embargo, se podría objetar que hasta el más listo neurólogo *padece* de dolor de cabeza, por ejemplo. Y efectivamente así ocurre; pero lo que subyace a la idea spinoziana de que el que conoce adecuadamente no padece, es que si se conocen de manera clara y distinta las causas de los eventos que constantemente nos afectan, la posición ante ellos es radicalmente más positiva y definitiva que si somos presa de la angustia y zozobra que se siguen de la ignorancia o desconocimiento de sus causas. Así que, pese a que efectivamente hasta al más

listo neurólogo le duela la cabeza, el hecho de que sus estudios e investigaciones le permitan distinguir adecuadamente los síntomas, reconocer las causas y, finalmente, identificar su cura o tratamiento —en suma, *actuar*— lo diferencia radicalmente de cualquier otra persona a la que esta misma dolencia no le ocasiona otra cosa más que *padecimiento* y desdicha.

En este sentido, el conocimiento adecuado de las cosas por su causa, evita el padecimiento y permite actuar u obrar de manera directa y decidida hacia la conservación del bienestar y el enriquecimiento de la naturaleza de los seres particulares, a la vez que preserva su existencia.

Entonces, el camino hacia la perfección o bien verdadero que nos propone el *Tratado de la reforma del entendimiento*, como fin último de la existencia, se encuentra incuestionablemente trazado por el impulso vital de la conservación. De manera que es tan natural como necesario para cada individuo o ser de la naturaleza, que se incline hacia aquello que incrementa su potencia de actuar y, a su vez, que rechace todo lo que lo reprime, tal y como lo afirma Spinoza: "El alma se esfuerza, cuanto puede, en imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo" (E3P12).

No obstante, es a partir del más riguroso ejercicio reflexivo y racional como se consigue la reforma adecuada del entendimiento, para aprehender la certeza que en él necesariamente reside. Y, a partir de dicha certeza, se puede explicar, paso a paso, la procedencia (causa próxima) de las distintas afecciones y llegar a comprender, finalmente, cuáles efectivamente prolongan nuestra conservación y cuáles se oponen a ella.

Sabemos, empero, que la mente es la idea del cuerpo (según E2P13), de allí que la imaginación, en tanto dato originario de la relación de nuestro cuerpo con otros exteriores, sea primigenia respecto al entendimiento (según E2P16S); por tanto, antes de que la mente conforme la "totalidad"[37] que exigen las ideas adecuadas, la imaginación aprehende a las ideas de manera incompleta o cercenada. Por esta razón, la procedencia o causa próxima de las distintas afecciones debe ser otros cuerpos que afectan al nuestro y, (por E2P7) *paralelamente*, el alma crea una idea (o imagen) sin el suficiente contenido *aún* para que sea adecuada, de donde tal idea será un ente de la imaginación antes que una certeza o una idea adecuada (Cf. E2P16S y E3P2S).

Es esta la razón por la que, desde la proposición duodécima hasta el final del libro tercero de la *Ética*, a partir de la imaginación se explica la procedencia de todas las afecciones y, por tanto, refiriéndonos exclusivamente a su génesis, nos encontramos en los terrenos netamente sensualistas del primer género de conocimiento.

Para el análisis de la génesis de las afecciones, Spinoza identificará aquellas que incrementan nuestra potencia de actuar con la alegría y las que la disminuyen con la tristeza, como los "afectos primarios" a partir de los cuales es posible explicar todos los demás: "De aquí en adelante, entenderé por *alegría*: una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección. Por *tristeza*, en cambio, una pasión por la cual el alma pasa a una menor perfección" (E3P11S).

---

[37] En el sentido en que ha interpretado Misrahi la concepción spinoziana de la verdad como "[…] una teoría de la totalidad" (Cf. Misrahi 35).

Así, alegría y tristeza son los factores diferenciales entre los que la mente o alma fluctúa de acuerdo con la manera en que es afectada por las pasiones, o sea, por las afecciones que tienen lugar sobre el cuerpo. Pero, según la concepción de Spinoza, la naturaleza humana no se agota en el hecho de esta fluctuación, sino que implica, además, una tendencia hacia el bienestar que define al hombre como un ser que apetece y desea su bienestar, o sea, que propende naturalmente hacia la alegría e impugna o resiste a la tristeza (según E3P12).

La tendencia natural humana hacia el bienestar es clasificada, de acuerdo con Spinoza, entre apetito o deseo, según el grado de conciencia que implique:

> […] entre «apetito» y «deseo» no hay diferencia alguna, si no es la de que el «deseo» se refiere generalmente a los hombres, en cuanto que son conscientes de su apetito, y por ello puede definirse así: *el deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo* (E3P9S).

Al definir el deseo en oposición al simple apetito como una afección que implica la conciencia, nuevamente Spinoza deja apreciar lo radicalmente positiva y racionalista que es su filosofía. Pues se entiende que en la génesis del deseo se encuentra un contenido consciente o racional, según el cual, desde el momento mismo de su aparición, la mente humana ejerce su conciencia o racionalidad.

Decíamos más arriba que para el spinozismo el deseo no debe entenderse como una carencia, sino que es un valor

positivo equivalente a la esencia humana en cuanto determina su constitución, y es a partir de él que el *conatus* o instinto de conservación se manifiesta en términos de apetencia de bienestar. Pero para que el apetito se instaure sobre auténticos beneficios, se requiere una previa evaluación racional que convierta al apetito sensual en deseo racional por aquello que efectivamente preserve nuestra conservación.

Es en este sentido que el deseo constituye la esencia del hombre y le relaciona directamente con la conciencia, o sea, con el ejercicio racional mismo que transforma al simple apetito en deseo o esfuerzo racional por la búsqueda de todo cuanto aumenta su potencia de obrar. El *conatus* es así, para el caso del ser humano, aquello que le obliga necesaria y conscientemente a propiciar los buenos encuentros y a alejar todo lo que atenta contra su naturaleza o conservación.

Ahora bien, en el camino seguido por Spinoza para identificar el contenido racional de los afectos, enseguida deriva de los que ha llamado "afectos primarios" —deseo, alegría y tristeza— al amor y al odio en tanto causas de todas las demás pasiones humanas: "El amor no es sino la alegría, acompañada por la idea de una causa exterior, y el odio no es sino la tristeza, acompañada por la idea de una causa exterior" (E3P13S). Para decirlo en otros términos, al ser conscientes de la causa de aquello que nos produce la alegría o la tristeza se da, simultáneamente, algo así como una correspondencia de nuestra mente o alma con esa causa, y surge, en consecuencia, el amor o el odio hacia lo que nos ha producido esa alegría o esa tristeza.

Amor y odio son, pues, contenidos mentales asociados a la causa de aquellas afecciones que proporcionan alegría o tristeza respectivamente al espíritu. Pero es aún la imaginación la que se permite hacer tales asociaciones y guía al espíritu a amar u odiar las cosas exteriores a él según una causa no plenamente identificada. De allí que, en muchos casos, se pueda hablar de amor u odio infundados, como en el caso del amor desmedido o del odio recalcitrante; en ambos casos hace falta un verdadero examen racional para que tal amor o tal odio identifiquen la verdadera causa que los motiva, y así su objeto sea real y verdadero.

Antes de exponer la idea del amor verdadero en Spinoza, vale anotar que, a partir de esta nueva serie de distinciones (alegría, tristeza, amor, odio y deseo) es posible leer la obra más importante de este autor en el sentido más clásico y tradicional de la teoría ética, es decir, como una crítica de las costumbres a partir de la cual se describe la manera más adecuada de alcanzar la alegría o felicidad, el amor, o lo que, en suma, esta misma tradición ha sabido identificar con la virtud. Pero aquí la idea de virtud abarca también el conocimiento adecuado de las cosas y, por esta razón, exige ser interpretada a la luz de la teoría epistemológica spinoziana previamente examinada.

Decíamos, acudiendo a R. Misrahi, que la teoría de la verdad en Spinoza es una teoría holística o de la totalización, es decir, que necesariamente integra en un todo perfecto lo que el primer nivel de percepción (palabras, imágenes o signos) nos presenta incompleto o cercenado. Ahora, refiriéndonos a la virtud entendida como el sumo bien al que

puede llegar el hombre, veamos cómo el filósofo describe los medios para llegar a dicho fin en términos de lo bueno y lo malo:

> Así, pues, entenderé en adelante por «bueno» aquello que sabemos con certeza ser un medio para acercarnos cada vez más al modelo ideal de naturaleza humana que nos proponemos. Y por «malo», en cambio, entenderé aquello que sabemos ciertamente nos impide referirnos a dicho modelo (E4Praef).[38]

Sabemos ya que la naturaleza humana, así como la de los otros seres de la naturaleza, se encuentra definida por el *conatus* o la perseverancia en la existencia; entonces, el modelo de naturaleza al que aquí se hace alusión y que en últimas debe identificarse con lo que Spinoza entiende por virtud o perfección, no es otro que ser activo respecto a los afectos o, lo que es lo mismo, superar lo que el autor ha llamado "servidumbre"; esto es:

> […] la impotencia humana para moderar y reprimir sus afectos, pues el hombre sometido a los afectos no es independiente, sino que está bajo la jurisdicción de la fortuna, cuyo poder sobre él llega hasta tal punto que a menudo se siente obligado, aun viendo lo que es mejor para él, a hacer lo que es peor (E4Praef).

[38] Comparar también con E4Def1 y E4Def2.

Un espíritu pasivo o imperfecto es, pues, aquel que es atropellado por los afectos, sin que exista ningún tipo de resistencia racional o intuitiva que permita distinguir cuáles de esos afectos son positivos e incrementan la potencia de obrar, y cuáles negativos porque la disminuyen. Bajo esas condiciones cualquier espíritu "padece". En contra, la ética spinoziana invita a conseguir la felicidad y perfección como el grado máximo de virtud a alcanzar, siguiendo los caminos de la razón, es decir, siendo activos respecto a los afectos, buscando entender sus verdaderas causas y, con ello, regocijarse al apreciar el perfecto, inmutable y necesario orden natural que rige la existencia.

Para Spinoza, la virtud nada tiene que ver con un ideal ético o con un objetivo abstracto al que el hombre llega luego de haber superado las pasiones tristes. Por el contrario, igual que la perfección, la virtud es algo tan real, concreto e inherente a la naturaleza humana, como lo es para el triángulo que sus ángulos sumen dos rectos, es decir, equivale a su esencia o potencia:

> Por *virtud* entiendo lo mismo *que por potencia;* esto es (*por la Proposición 7 de la Parte III*), la virtud, en cuanto referida al hombre, es la misma esencia o naturaleza del hombre, en cuanto que tiene la potestad de llevar a cabo ciertas cosas que pueden entenderse a través de las solas leyes de su naturaleza (E4Def8).

Y la razón por la cual el hombre se aleja de esta su naturaleza o por la que no es consciente de su perfección, tiene que

ver con un inadecuado encauzamiento de su entendimiento. Esto le ha hecho confundir las causas con los efectos y, guiado en mayor medida por la imaginación que por la razón, ha asumido como verdades ciertas algunos prejuicios como, por ejemplo, el que asegura que todo tiende hacia un fin, o aquel otro que dota al hombre de una suerte de voluntad libre, heredada de Dios, para presuntamente enderezar su naturaleza imperfecta (Cf. E1A).

Si bien es cierto que Spinoza es consciente de que un mayor número de personas se deja llevar por la fantasía y los prejuicios (de allí sus múltiples referencias críticas al vulgo), esta realidad o dato estadístico y cuantitativo poco representa la verdadera constitución y naturaleza humana para el autor. Pese a que también el poder de la imaginación y los fallidos actos humanos sean causas del padecer, obedecen al orden natural y pueden ser racionalmente identificables y comprendidos, de allí que:

> Se dice que padecemos, cuando en nosotros se produce algo cuya causa somos solo parcialmente (*por la Definición 2 de la Parte III*), esto es (*por la Definición 1 de la Parte III*), algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza. Así, pues, padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza, que no puede concebirse por sí sola, sin las otras partes. Q.E.D. (E4P2D)

Lo que querría decir que, al ser el hombre una parte, entre otras, de la naturaleza, es totalmente natural y racional que su naturaleza sea también determinada por otras más

potentes y, por esa razón, las causas de lo que le acontece no se encuentran en él mismo, sino que le exceden y sobrepasan. El conocimiento y reconocimiento de esta evidencia, que implica la inconmensurabilidad del orden natural frente a los seres particulares, permite dar razón del padecimiento humano y, de paso, de los límites de su actividad y vida, o sea, de su finitud —i. e. la muerte—:

> […] si fuese posible que el hombre no pudiera sufrir otros cambios que los inteligibles en virtud de la sola naturaleza del hombre mismo, se seguiría (*por las Proposiciones 4 y 6 de la Parte III*) que no podría perecer (E4P4D).

Sin embargo, la ruta del conocimiento adecuado trazada por las nociones comunes y por los afectos favorables a nuestra naturaleza, se encuentra dirigida no solo a comprender el orden eterno, necesario y perfecto de la naturaleza en su conjunto, sino además, a reconocer nuestras propias limitaciones y capacidades para conseguir superar los prejuicios y las pasiones tristes que nos hacen padecer, así como incrementar nuestro conocimiento y felicidad, es decir, nuestra potencia de obrar. Para conseguir un objetivo tan vital a nuestra naturaleza, se debe partir de lo que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ha definido como conocimiento reflexivo, es decir, del reconocimiento que el alma hace de aquello que ella comparte con el todo, esto es, la certeza o noción común según la cual su propia potencia de obrar es su misma esencia. Leámoslo directamente en palabras de Spinoza:

> Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra (*por la Proposición 53 de esta Parte*); ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada (*por la Proposición 43 de la Parte II*). Pero es así que el alma concibe ciertas ideas adecuadas (*por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*). Luego se alegra también en la medida en que concibe ideas adecuadas; esto es (*por la Proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obra. Además, el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser (*por la Proposición 9 de esta Parte*). Ahora bien, por «esfuerzo» entendemos el deseo (*por el mismo Escolio*), luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea (*por la Proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obramos. Q. E. D. (E3P58D).

Así, pues, la virtud depende necesariamente de nuestra potencia de obrar, es decir, de la capacidad que la mente o alma tiene para moderar los afectos y seleccionar los que favorecen nuestra naturaleza. Gracias a lo cual le es posible obrar, ser feliz o, lo que es lo mismo, tener un conocimiento adecuado de las causas de las cosas.

De manera que, lo que a primera vista podría parecer la descripción de una teoría de las costumbres y nada más, encuentra su mayor fuerza propositiva en la manera en que la mente selecciona los afectos (ideas) que le convienen y rechaza los que le perjudican. Lo que quiere decir que, si bien la utilidad de esta doctrina es explicada desde la ética,

su fundamentación se encuentra fuertemente asentada sobre una convicción racionalista que define al hombre, su razón y el entendimiento, en estrecha relación con la causalidad y el conocimiento adecuado de las cosas.

Es, entonces, una ética racionalista la que Spinoza viene describiendo en estilo geométrico, que habla del hombre como un ser que desea, entre otras muchas cosas, pero, ante todo, el conocimiento; conocimiento no solo de las cosas, sino también del infinito. Así es. Es tan fuerte el poder del deseo humano, que no se colma con la comprensión de lo natural y sus creaturas, sino que, guiado por el ilimitado orden causal, llega —más temprano que tarde— a cuestiones relacionadas con el infinito y la causa de causas. De allí que la inquietud religiosa, así como las científicas y otras, constituyan de manera innata al entendimiento humano.

Pero antes de que este insaciable deseo de conocimiento sea particular o exclusivo de algunos hombres virtuosos, en el spinozismo el deseo por conocer ha de entenderse como la misma esencia del hombre. De allí que, sin distinción de rango social o cultura, a todos y en distintas épocas les ha urgido, con la misma necesidad imperiosa, dar razón de la causa de las cosas que, no fortuitamente, la gran mayoría coincide en llamar "Dios", influidos por concepciones teológicas, o "Naturaleza", para aquellos mayormente influenciados por la ciencia.

Por esta razón es que sobre la idea de Dios —entendida como Naturaleza— Spinoza comienza a construir su sistema, para darle un contenido real al término que el común de la gente ha identificado como algo indeterminado y abstracto a

partir de lo que lo demás se ha producido. En otras palabras, lo que Spinoza defiende como principio fundamental del conocimiento adecuado de las cosas, es el conocimiento claro y distinto de Dios (o naturaleza), y es en el libro primero de la *Ética* donde se ha esforzado su autor por definir con la mayor precisión el hecho de que entre Dios, la naturaleza y todo lo que *subyace* a la existencia, no hay ninguna diferencia, sino que son uno y lo mismo.

VII. Conocimiento racional y conocimiento intuitivo de la naturaleza

Volviendo al punto desde el que partíamos, Spinoza define las ideas de la mente humana como *modos mediatos* del atributo pensante de la sustancia, razón por la cual remiten causalmente a otras ideas o modos del pensamiento como sus causas próximas y, solo *sub specie aeternitatis*, se dice que provienen causalmente de Dios. Decíamos, también, que el entendimiento infinito de Dios, así como el movimiento y el reposo, son *modos infinitos inmediatos* porque expresan directamente la esencia de Dios, ya desde el atributo del pensamiento en el primer caso, ya desde el de la extensión en el segundo.

A primera vista, parecería abismal la brecha que separa causalmente a la mente humana del entendimiento divino y, en el orden que establece esta estructura ontológica (sustancia-atributos-modos), la posibilidad de que la mente (en tanto modo) consiga comprender a Dios y a la existencia (como la Sustancia) se desvanece, poco a poco, en el largo camino que habría que recorrer para llegar a comprender adecuadamente la causa de cada cosa en particular, y de la naturaleza en general. Empero, en el transcurso del estudio de los principales componentes del sistema spinoziano, hemos logrado descifrar que la verdadera esencia del hombre se define por un impulso innato que preserva su conservación —el

conatus— y que le inclina por naturaleza a buscar, ante todo, ideas verdaderas. Gracias a estas ideas es posible alcanzar el conocimiento adecuado tanto de las cosas del entorno, como también de las causas y esencias de las cosas que constituyen este mismo entorno, es decir, de la existencia entendida como la sustancia divina.

Así es como el impulso natural por el conocimiento no solo define la esencia del hombre, sino, además, se presenta como el supremo bien que debe guiar su existencia y, gracias al cual, se le permitirá alcanzar lo que Spinoza entiende por perfección, felicidad o virtud humana. Sin embargo, en el camino hacia este propósito se interponen algunas concepciones infundadas, que tienden a opacar la claridad del entendimiento y a deformar nuestra óptica racional.

La concepción antropomórfica de Dios, el prejuicio de finalidad según el cual todas las cosas de la naturaleza —incluyendo a Dios y al hombre— actúan por razón de un fin, así como la ilusión de la libertad humana (como libre albedrío) son, para Spinoza, los principales impedimentos que el entendimiento debe sortear para conseguir el conocimiento adecuado de las cosas y, con ello, su propia perfección y felicidad. De allí que el método propuesto por el filósofo para alcanzar la virtud o felicidad exija, en primer lugar, apartarnos de estos prejuicios y concepciones infundadas, guiados por certezas evidentes como, por ejemplo, que somos creados, que la percepción sensible a veces nos engaña, que nuestro cuerpo es limitado por otros cuerpos y nuestras ideas por otras ideas, que deseamos, etc. La idea que subyace a estas certezas o evidencias es que Dios es causa de sí y de todas las

cosas. Por esta razón, es a partir de una idea clara y distinta de Dios de donde se debe partir para alcanzar el conocimiento verdadero al que se dirige la mente y el deseo, influenciados por la razón o el conocimiento verdadero.

Pero surge la dificultad de que la idea de Dios, pese a ser evidente por sí misma, es tan compleja, que para llegar a ella son necesarias ideas mucho más simples y generales que nos permitan definir con la misma precisión las cosas particulares y, posteriormente, la idea de Dios como su causa. A estas ideas son a las que Spinoza llamará *nociones comunes*, porque expresan el orden eterno y necesario de la naturaleza en general, así como también definen con precisión las condiciones generales de las relaciones mutuas de los seres que la conforman.

Tal y como lo comentábamos acudiendo a Deleuze, el concepto de nociones comunes representa en el pensamiento de Spinoza una suerte de reformulación de su método epistemológico, gracias a que a la luz de este nuevo concepto, el filósofo parece haber identificado algunas inconsistencias en el proyecto por describir el método del conocimiento perfecto —formulado en lo que hoy conocemos como el *Tratado de la reforma del entendimiento*—, pero que, finalmente, fue abandonado por haberse percatado de que no era lo suficientemente concreto partir de ideas tan complejas como la de Dios, o tan abstractas como las geométricas, a la hora de definir a los seres particulares.[39]

[39] Textualmente dice Deleuze: "De hecho, la causa de la interrupción del *Tratado* es para nosotros muy precisa: cuando Spinoza descubre e inventa las

Con todo, parecería que en la *Ética* ya se hubieran superado estas dificultades y, antes de finalizar su segundo libro, serán las ideas generales, simples y verdaderas, en suma, las nociones comunes, las que definirán el adecuado principio metodológico hacia el conocimiento verdadero (Cf. E2P40S2).

Hemos visto, además, que la teoría de la verdad en Spinoza es una teoría holística o de la totalidad, en el sentido en que el conocimiento verdadero es aquel que integra en una misma definición todos los componentes que subyacen a la cosa definida y, sin los cuales, dicha cosa habría de ser entendida de manera cercenada, incompleta o inacabada. Lo que querría decir, además, que la verdad sobre algo surge exclusivamente de ideas adecuadas que dotan de certeza y *complementan* aquellos datos perceptivos, provenientes del primer género de conocimiento o conocimiento empírico.

En este orden de ideas, continuamos siendo ignorantes y, por tanto, pasivos, cuando las afecciones de nuestro cuerpo y mente no son interpretadas racionalmente a la luz de ideas claras y distintas —como la de Dios o las nociones comunes—. De manera que será sobre las ideas verdaderas o las nociones comunes como el entendimiento humano podrá llegar a ser activo y a desarrollar toda su capacidad racional, cosa que solo se consigue por medio de lo que Spinoza ha llamado segundo y tercer géneros de conocimiento.

---

nociones comunes, comprende que las posiciones del *Tratado de la reforma* resultan insuficientes bajo muchos aspectos y que sería necesario revisar el conjunto o rehacerlo por completo" (Deleuze …*filosofía práctica* 146).

El segundo género de conocimiento es, en estricto sentido, racional, porque indaga la causa de las cosas a partir de ideas verdaderas o nociones comunes (Cf. *Ibíd*.). Con base en este género del conocimiento se dice que el alma es activa porque va más allá de los datos sensualistas del primer género, y los completa o *totaliza* valiéndose del conocimiento adecuado y racional de las causas de las cosas. De allí que, guiados por la razón y el conocimiento adecuado que nos brinda este segundo género de conocimiento, nuestro cuerpo y nuestra alma se permiten seleccionar racionalmente (por sus causas) cuáles cuerpos y pensamientos son benéficos, en el sentido en que incrementan nuestra potencia de actuar y, por el contrario, cuáles son malos o no nos convienen porque reprimen esta misma potencia:

> Nos esforzamos en promover que suceda todo aquello que imaginamos conduce a la alegría, pero nos esforzamos por apartar o destruir lo que imaginamos que la repugna, o sea, que conduce a la tristeza (E3P28).

El grado máximo de potencia que logre cada ser en particular equivale a su perfección y, por esta razón, el supremo bien que Spinoza se propone alcanzar en el *Tratado de la reforma del entendimiento* (Cf. TIE §1 [5]), y en general con su filosofía, no es otro que el de dominar al máximo las pasiones y ser activo frente a las distintas cosas que nos afectan. En suma, comprender adecuadamente cada cosa con la que nos relacionamos y así, de una parte, propiciar

todo lo que al relacionarse con nosotros incremente nuestra naturaleza o potencia de obrar y genere alegría, mientras, de otra, repeler lo que nos pueda perjudicar u ocasionar tristeza.

Un grado máximo de alegría derivado del conocimiento adecuado es el fin que conseguimos guiados por el segundo y tercer géneros de conocimiento, gracias a que el alma, mente o espíritu se conmueve positivamente cuando consigue comprender el orden perfecto y necesario de la naturaleza o, lo que es equivalente, cuando percibe la causa adecuada de sus afecciones y puede explicárselas racionalmente. Sin embargo, entre el conocimiento del segundo y tercer género existe una importante diferencia de la que no nos hemos ocupado aún, pero que es menester aclarar para comprender lo que en conjunto Spinoza entiende por conocimiento.

El tercer género de conocimiento, al igual que el segundo, es racional porque se sirve de ideas verdaderas, pero también es intuitivo en el sentido en que, a partir de la propia constitución de la mente o espíritu, el hombre tiene el poder de percibir la verdadera esencia de sí mismo, de Dios y de las cosas. La verdad o esencia de todo lo que constituye la naturaleza es, entonces, el objeto del tercer género de conocimiento, pero a diferencia del conocimiento racional o segundo género, la "ciencia intuitiva" exige el reconocimiento consciente de la idea de Dios como la causa absoluta del orden natural y verdad inmanente a todo lo que existe.

Es así como este tipo de conocimiento satisface las mismas exigencias del método reflexivo, a saber, que la mente encuentre de manera consciente y en sí misma la verdad que

en ella necesariamente reside: "Cuando el alma se considera a sí misma y considera su potencia de obrar, se alegra, y tanto más cuanto con mayor distinción se imagina a sí misma e imagina su potencia de obrar" (E3P53).

La verdad propia o innata de la mente no es otra distinta que su propia potencia de obrar o esencia, es decir, el deseo propio y necesario por aquellas cosas que incrementan su potencia de obrar o preservan su conservación, o sea, lo que Spinoza ha llamado *conatus*. Pero, para la adecuada comprensión humana de dicha potencia, es indispensable saber que esta *hace parte* de la potencia infinita de Dios y, como tal, se hace evidente solo a partir del verdadero conocimiento, el amor y la alegría que causan ciertas afecciones y su comprensión adecuada.

La relación entre el *conatus* y la idea de Dios es equivalente a la que existe, por ejemplo, entre el rol que desempeña cualquier individuo de un ecosistema y el ecosistema en general: si bien todos y cada uno de los individuos no son más que partes o funciones del gran "organismo" que constituyen y, por tanto, en su individualidad son perfectamente prescindibles e intercambiables entre sí, no por ello dejan de tener una función particular y determinada en el conjunto que conforman. De la misma manera, el *conatus* o esencia del hombre, es una mínima parte de la potencia absoluta de Dios y, no obstante, hace parte y comparte la perfección del ser absoluto que conforma.

Ahora bien, el *conatus* o deseo de conservación es absolutamente racional cuando es consciente de la naturaleza o

esencia de las cosas que lo determinan y motivan, o, en otros términos, cuando el hombre conoce las verdaderas causas de su deseo. De manera que la mente es afectada de felicidad máxima y alegría suprema cuando su deseo es bien fundado, es decir, cuando parte de la certeza de que en la naturaleza todo es producido por Dios en un orden perfecto y necesario y, por tanto, "el supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios" (E4P28).

La consciencia de nuestra esencia o potencia de conservación, acompañada de la idea adecuada de las causas exteriores que la enriquecen, es lo que ha de entenderse por "amor"[40] y, como veremos, constituye el objetivo hacia el que el alma se dirige guiada por el tercer género de conocimiento o "ciencia intuitiva". Así que es a partir de este mismo género de conocimiento como nuestra esencia se manifiesta y, simultáneamente, nos hace conscientes de que ella depende necesariamente de otras cosas, que como sus causas inmediatas o próximas (las afecciones), la constituyen. Pero, de manera general o *sub specie aeternitatis*, la causa (genética) de esas cosas que determinan y enriquecen nuestra esencia o potencia de conservación es una sola: Dios.

Los atributos de Dios, en este sentido y desde la perspectiva humana, son los conjuntos que agrupan estas causas o afecciones que constituyen o determinan nuestro cuerpo y nuestra alma, ya sean del tipo extenso o pensante, respectivamente. De esta forma, el recorrido causal que el alma

[40] "El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior" (Cf. E3AD6).

emprende guiado por el conocimiento del tercer género nos dirige directamente a los atributos o esencias de Dios y de las cosas.

De manera que el conocimiento del tercer género permite el tránsito de nuestra propia conciencia a la conciencia de una causa de distinta naturaleza, a la que Spinoza llamará atributos divinos o *naturaleza naturante*; y es a partir del ejercicio reflexivo que exige este género de conocimiento, como el espíritu logra comprender la universalidad e infinitud de los atributos de los que también hace parte. Se da, de este modo, la posibilidad de que los seres particulares puedan pasar —sin ir más allá de su propia esencia y constitución— de lo finito y determinado de su existencia, al conocimiento de los atributos de Dios o, lo que es igual, a las esencias que expresan la naturaleza eterna y absoluta de Dios.

El contacto con la eternidad es, así, el grado máximo de felicidad y perfección al que pueden aspirar los seres particulares y, en este sentido, los géneros segundo y tercero del conocimiento lo hacen posible porque permiten identificar —a partir de las nociones comunes o de la reflexión— la verdad de las cosas o, lo que es equivalente, la esencia tanto de nosotros mismos y demás cosas particulares, como de los atributos de Dios en tanto que constituyen el conjunto de la existencia.

Pero es a partir del tercer género como reconocemos nuestra esencia y naturaleza, en la medida en que nos comprendemos como seres creados o como *modos finitos mediatos*, es decir, como producto del efecto de una suma numerosa de causas. Del mismo modo, esta conciencia de nuestra esencia

o naturaleza hace que nuestra alma o mente sea activa frente a los afectos para seleccionar los que nos convienen y evitar los que no lo hacen. Para tal fin, resultan indispensables las ideas verdaderas o adecuadas porque permiten seleccionar, con razón, aquellos seres que al relacionarse convienen en naturaleza. De manera que el tercer género de conocimiento no solo brinda un adecuado conocimiento de nosotros mismos sino que, además, implica el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas que nos circundan y, por ende, nos afectan.

En resumen, del conocimiento adecuado de las cosas, de nosotros mismos y de las relaciones entre ambos, surge un grado máximo de potencia, perfección y libertad al que hay que llamar, siguiendo a Spinoza, *felicidad*; y son los géneros segundo y tercero del conocimiento los que hacen posible este grado máximo de felicidad, el uno por medios racionales (nociones comunes), y el otro a partir de la conciencia —igualmente racional— de que todas las cosas hacen parte de una sola causa (Dios) que, por tanto, constituye su esencia y existencia, como efectivamente lo hacen los atributos de Dios.

Así pues, la diferencia fundamental entre el segundo y el tercer género de conocimiento consiste en que el uno es racional y el otro intuitivo, el segundo mediato y el tercero inmediato. El segundo género de conocimiento es racional y mediato porque se sirve de ideas verdaderas como las nociones comunes y, a partir de ellas, el entendimiento consigue aprehender la causa de las cosas, o sea, la comprensión adecuada del orden en que están dadas en la naturaleza. Por su parte, el tercer género hace posible el conocimiento de

las esencias de las cosas o, lo que es igual, de los atributos de Dios, en cuanto a que se sirve (inmediatamente) de la idea de Dios como aquella certeza propia e innata a todos los seres y, a partir de la cual, es posible comprender que en la naturaleza todo obedece a un orden eterno, necesario y perfecto, porque esta no es más que la expresión particular de la perfección universal y absoluta como el Dios-sustancia se expresa en sus atributos y modos.

La verdad producto del tercer género del conocimiento es explicada por Spinoza, igual que todo cuanto se ha propuesto exponer en su filosofía, a partir de modelos reales y sensibles. Así que nuevamente el cuerpo y la imaginación ocuparán un papel preponderante a la hora de rastrear la fuente de las certezas derivadas de la idea de Dios como fundamento del tercer género de conocimiento.

Recordemos, además, que Spinoza caracteriza al conocimiento como un proceso ligado a las sensaciones o afecciones que tienen lugar cuando los componentes de un individuo se relacionan con otros componentes (Cf. E2P16 y E2P16C2). De allí que sea sobre la base de la alegría, la tristeza y el deseo que el autor identifique los distintos datos perceptivos que tienen lugar en la imaginación cuando unos componentes se relacionan con otros (Cf. E3P11S). Así, cuando una afección tiene lugar sobre nuestro cuerpo e incrementa nuestra potencia de actuar, decimos que el alma es afectada de alegría y, por el contrario, si una afección atenta contra esta misma potencia, decimos que nuestra alma se entristece o padece.

En este sentido, nuestra potencia de obrar y la de todo individuo resulta ser el factor diferencial con base en el cual se mide lo que es bueno o no, pues lo bueno en Spinoza tiene relación con lo que incrementa la potencia de obrar, y lo malo, con lo que está en detrimento de ella. La distinción es radical: lo bueno siempre proporciona felicidad; lo malo, por tanto, genera tristeza.

De otra parte, el deseo es equivalente a la esencia humana porque se funda en el hecho de que todo individuo busca por naturaleza su bienestar y, por tanto, desea todo aquello que preserva su conservación o incrementa su potencia de obrar. Empero, surge la cuestión: ¿En qué medida los individuos son capaces de distinguir lo que es bueno para su conservación y generar una verdadera alegría?

La respuesta a esta pregunta subyace a la distinción hecha por el filósofo entre "apetito" y "deseo", cuya tesis es que el deseo implica un contenido reflexivo que le convierte en "conciencia de...", mientras que el apetito no va más allá del desprevenido "querer" (Cf. E3P9S). De manera que cuando un individuo cualquiera apetece un alimento, por ejemplo, es la imaginación la que asocia arbitrariamente dicho alimento al placer que puede llegar a ocasionar. Mientras que, cuando la imaginación asocia el alimento al bienestar que representa para el cuerpo, resulta que el querer se transforma en deseo porque presupone un razonamiento reflexivo que identifica en dicho alimento la causa eficiente de un efectivo bienestar.

La diferencia es sutil pero fundamental y da razón de la racionalidad humana que, sin descartar su naturaleza

pasional, muestra que entre todo lo que motiva al apetito y al deseo, el conocimiento de la verdad ocupa el más destacado lugar porque permite seleccionar lo que es conveniente a la naturaleza particular de cada individuo y lo que no lo es. En otros términos, frente a la incidencia de múltiples y diferentes afecciones sobre nuestro cuerpo y mente, el deseo por el bienestar es el fundamento de la distinción entre lo que es bueno y lo que es malo. En este sentido nos dirá el filósofo que "[…] nosotros no intentamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetecemos y deseamos" (E3P9S).

El deseo constante por todo lo que preserva nuestra conservación o *conatus*, define con precisión la naturaleza o esencia del hombre en tanto ser racional. Pero no hay que olvidar que la esencia racional humana no excluye en ninguna medida su naturaleza pasional, sino que, en cambio, se deriva y depende necesariamente de ella. De allí que sea a partir de la alegría y la tristeza, el amor y el odio —es decir, de nuestra sensibilidad—, de donde Spinoza rastrea la fuente del conocimiento verdadero o, mejor, de la percepción adecuada, pues (según E2P7) el orden de los modos del pensamiento corresponde al orden de los modos de la extensión.

Se entiende así que la clasificación hecha por Spinoza de los géneros de conocimiento describe los distintos momentos de la percepción humana, según provengan de meras y desprevenidas sensaciones e imágenes (primer género), de razonamientos derivados de nociones comunes o ideas verdaderas (segundo género) o, finalmente, de la idea más general y

perfecta, a saber, la del Dios-sustancia y sus atributos (tercer género). Tales géneros de conocimiento o de percepción no son, en ningún caso, intercambiables o superables unos por otros, sino que, como bien lo ha resaltado Miguel Beltrán, en conjunto y de manera simultánea constituyen la naturaleza humana y, por tanto, se complementan y perfeccionan entre sí (Cf. Beltrán 319-330):

> Cabe pues concluir que, en cierto sentido, *imaginatio* y *ratio* se complementan modélicamente, como lo hace a su vez *ratio* y *scientia intuitiva.* El conocimiento de primer género responde a nuestra ineludible condición de agentes en el mundo. El del segundo a nuestra participación en el conocimiento divino de "aquello que es común a todas las cosas" (E2P38), y "que se da igualmente en la parte y en el todo" (E2P39). Ambos responden, respectivamente, a nuestro ordenamiento de las cosas universales para la propia acción, por un lado, y al de las generales para la comprensión, por el otro (Beltrán 328).

A diferencia de las tentativas éticas que ven en la superación de la naturaleza deseante humana su objeto final, con justicia se puede decir que el de Spinoza es un "realismo ético" en cuanto a que se instaura sobre la concepción afirmativa (positivista) de justificar racional y prácticamente nuestra naturaleza imaginativa, deseante y afectiva como un valor positivo para la vida y el conocimiento de la especie. De allí que el filósofo no deje de lado nunca el hecho de que: "El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto

las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo" (E3P9).

La deseante naturaleza humana se nutre y afirma incesantemente en el hecho incuestionable de la búsqueda constante del bienestar y de la felicidad. No obstante, lo que siempre resulta problemático es definir acertadamente los medios adecuados para el feliz final al que pretende nuestra naturaleza. Es, pues, a este respecto que el primer género de conocimiento da razón del poder de la imaginación para llegar a ella; mientras que el segundo obedece a elementos racionales o ideas verdaderas que, a manera de parapeto, limitan el poder de la imaginación. Por su parte, el tercer género induce a afirmar irrestrictamente el orden eterno y necesario de la naturaleza en la idea de Dios, cuya comprensión satisface al deseo humano y le permite dominar, en buena medida, las pasiones.

La teoría ética y la epistemología de Spinoza coinciden, pues, en el reconocimiento consciente de las fuerzas que afectan a los individuos y, por esta razón, es sobre la idea de la conservación de la identidad que ambos aspectos del sistema spinoziano definen lo bueno y lo verdadero en estrecha relación con lo útil, conveniente y adecuado. Así, desde el punto de vista del conocimiento, es útil, conveniente y adecuado definir las cosas por su causa próxima, para distinguirlas unas de otras e identificar su esencia o identidad; mientras que, desde el punto de vista de la ética, resulta útil, adecuado y conveniente para conservar nuestra identidad, esencia o naturaleza, todo cuanto incrementa nuestra potencia

o preserva nuestra conservación y, por tanto, nuestro deseo debe siempre inclinarse hacia ello.

Ahora bien, al ser la naturaleza y potencia humana limitada por la de otros seres igualmente finitos y determinados, el esfuerzo con que el hombre incesantemente persevera en su ser y en la existencia le permite ser activo ante los afectos provenientes de estos otros seres que le determinan. Es decir, el *conatus* o deseo posibilita el progresivo paso del primer al segundo y tercer género de conocimiento, por lo que es válido afirmar que el deseo humano se dirige siempre a aumentar la alegría y a reprimir la tristeza; de allí que:

> […] todo esfuerzo del hombre afectado de tristeza se encamina a apartar esa tristeza. Ahora bien, cuanto mayor es la tristeza (*por su definición*), tanto mayor es la parte de la potencia de obrar del hombre a la que necesariamente se opone; por consiguiente, cuanto mayor es la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el hombre se esforzará por apartar de sí esa tristeza, esto es (*por el Escolio de la Proposición 9 de esta Parte*), tanto mayor será el deseo o apetito con que lo hará (E3P37D).

VII.1. El amor y la felicidad intelectual

Como se ha visto, lo que Spinoza describe como una tipología epistemológica dividida en distintos niveles de percepción o conocimiento, está directamente relacionado con la capacidad humana de actuar positivamente frente a los afectos, es decir, de dejar de ser pasivo ante ellos. Cosa que se consigue, únicamente, a partir de elementos racionales o intuitivos

que preservan todo cuanto se relaciona con la conservación y el beneficio humano, o sea, su máximo placer y la felicidad verdadera:

> […] puesto que la alegría (*por el mismo Escolio de la Proposición 11 de esta Parte*) aumenta o favorece la potencia de obrar del hombre, se demuestra fácilmente por la misma vía que el hombre afectado de alegría no desea otra cosa que conservarla, y ello con tanto mayor deseo cuanto mayor sea la alegría (E3P37D).

En este sentido, el objetivo del conocimiento verdadero en Spinoza es también ético: lograr el amor o la felicidad que se sigue del aumento de la potencia de obrar humana, es decir, de dominar las pasiones. Y, para llegar a este objetivo, la constitución humana nos ofrece el camino racional de las nociones comunes (segundo género de conocimiento) y el intuitivo de la idea más perfecta que se puede encontrar en el alma: la idea de Dios (tercer género).

Tal y como se puede colegir del texto que da inicio al *Tratado de la reforma del entendimiento*[41] se trata es de

[41] Recordémoslo una vez más: "Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara el ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema" (TIE §1 [5]).

definir clara y distintamente cuáles son las cosas o las ideas hacia las cuales habrá que dirigir nuestro obrar, pensamiento y deseos, que verdaderamente satisfagan nuestra identidad y conservación. Es decir, se trata de identificar aquello que brinde el grado máximo de felicidad del cual es capaz la naturaleza humana. En otras palabras, el propósito tanto del conocimiento como del amor verdadero, debe ser identificar con certeza el objeto hacia el cual deben dirigirse para que sea nuestra potencia de actuar la que en el más alto grado se incremente en virtud de dicho objeto. O, como lo diría el mismo Spinoza, se trata de determinar la fuerza de los afectos y la potencia del alma sobre ellos (Cf. E3Praef y E3P56S).

Si bien el amor, el deseo y la alegría, igual que el odio, el apetito y la tristeza son pasiones, y como tales, afectan principalmente a la imaginación y al cuerpo sin que la mente tenga una posición activa frente a ellas —*padeciendo*, por tanto—, cuando la relación entre el alma y las pasiones es mediada por la razón o el conocimiento adecuado, se dice que la mente es activa porque entiende o comprende plenamente las causas de ese amor, de esa alegría y de ese deseo que otras naturalezas le transmiten. Por tanto, el conocimiento adecuado cambia la originaria naturaleza negativa de las pasiones y deseos en favor de la conservación y el bienestar; de allí que: "Además de aquella alegría y aquel deseo que son pasiones, hay otros afectos de alegría y de deseo que refieren a nosotros en cuanto obramos" (E3P58). Es decir, mientras alcancemos un conocimiento adecuado de la causa de la alegría y del deseo que sentimos, de manera activa buscaremos satisfacer tal sentimiento.

El obrar humano, entendido como la fuerza activa del alma o mente sobre los afectos, es descrito por Spinoza según cumpla con un itinerario específico y determinado:

> Cuando el alma se concibe a sí misma y concibe su potencia de obrar, se alegra (*por la Proposición 53 de esta Parte*); ahora bien, el alma se considera necesariamente a sí misma cuando concibe una idea verdadera, o sea, adecuada (*por la Proposición 43 de la Parte II*). Pero es así que el alma concibe ciertas ideas adecuadas (*por el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*). Luego se alegra también en la medida en que concibe ideas adecuadas; esto es (*por la Proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obra. Además, el alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas como en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser (*por la Proposición 9 de esta Parte*). Ahora bien, por «esfuerzo» entendemos el deseo (*por el mismo Escolio*), luego el deseo se refiere también a nosotros en cuanto entendemos, o sea (*por la Proposición 1 de esta Parte*), en cuanto obramos. Q.E.D. (E3P58D).

Tal es el trayecto que debe seguir la mente o alma para llegar a ser verdaderamente feliz o, lo que es igual, activa frente a los afectos; y, así, a partir del ejercicio reflexivo se identifica la o las ideas verdaderas que permitirán un adecuado entendimiento de las causas que motivan nuestro deseo, lo que genera, a su vez, que este identifique el legítimo objeto de la alegría que pretende. Entonces, el sumo bien del que se deriva la verdadera alegría, virtud o felicidad

humana consiste en no padecer la fuerza de los afectos, cosa que depende de la comprensión o del entendimiento de la idea adecuada y verdadera.

Es, pues, menester volver sobre aquello que caracteriza a la idea verdadera o adecuada. En la primera proposición de la sección de la *Ética* dedicada a "la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos", su autor nos recuerda que: "Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero" (E4P1). Lo que equivaldría a decir que, a pesar de que de las afecciones de nuestro cuerpo no tenemos sino una idea muy inadecuada, en su calidad de reales —es decir, en tanto modos del atributo pensante del Dios-sustancia—, tales afecciones (o ideas) tienen de positivo su existencia y, además (según E2P11 y E2P13), el hecho de permitir que nuestra mente se evidencie como una idea (inadecuada en primera instancia) del cuerpo. Ahora bien, luego de que la reflexión, la intuición o la investigación racional permitan la adecuada comprensión de tal afección, esto no implica que la idea originaria desaparezca o sea remplazada por otra verdadera, pues, si así ocurriese, se estaría negando la necesidad de la existencia de esta idea en tanto modo de la sustancia (Cf. E4P1D y E4P1S).

Por otra parte, en su calidad de modos, todos los entes que componen la naturaleza se limitan y relacionan entre sí definiéndose unos con relación a otros. En esto consiste su naturaleza finita y la razón por la cual las afecciones de unos sobre otros son el factor determinante de su esencia y existencia; su potencia o esencia se define, pues, con relación a la de los demás. Respecto al hombre, esto implica, primero,

que es una parte de la naturaleza (Cf. E4P4D); segundo, y en relación con lo anterior, que es continuamente afectado por otros modos que, en tanto causas exteriores, determinan su potencia de obrar (Cf. E4P3) y tercero, de allí se sigue que padece necesariamente (Cf. E4P2 y E4P2D).

Hemos afirmado que, a partir de otras ideas o afectos, como las nociones comunes o la idea de Dios, es posible que el hombre domine su naturaleza pasiva o pasional. De manera que no habrá nada más conveniente a la naturaleza humana que esas ideas o afectos porque le permiten distinguir lo que respecto a sí misma es bueno o malo, lo que conviene a su esencia y lo que no lo hace, así como, también, lo que incrementa su potencia y lo que la deteriora. Sin embargo, el conocimiento de lo bueno y de lo malo no deja de ser un afecto (o idea) igual que otros como, por ejemplo, el amor y el odio, la alegría o la tristeza y, en cuanto tales, no se bastan a sí mismos para ser adecuados porque están indiscerniblemente ligados a la actualidad de las respectivas afecciones que tienen lugar en el cuerpo. De allí que Spinoza señale que:

> […] en la medida en que percibimos que una cosa nos afecta de alegría o tristeza, en esa medida la llamamos «buena» o «mala», y así, el conocimiento del bien y el mal no es otra cosa que la idea de la alegría o de la tristeza que se sigue necesariamente (*por la Proposición 22 de la Parte II*) del afecto mismo de la alegría o de la tristeza (E4P8D).

De otra parte, cuando el deseo se encuentra determinado por el conocimiento de lo bueno y lo malo, puede ser

reprimido o moderado *solo* por otros afectos más potentes que él (Cf. E4P14 y E4P15);[42] de manera que:

> Por su parte, los deseos que surgen de los afectos que nos asaltan, son a su vez tanto mayores cuanto más vehementes sean esos afectos, y así, su fuerza e incremento (*por la Proposición 5 de esta Parte*) deben definirse por la potencia de las causas exteriores, cuya potencia, si se la compara con la nuestra, la supera indefinidamente (*por la Proposición 3 de esta Parte*). Y, de este modo, los deseos que nacen de tales afectos pueden ser más vehementes que el que nace del conocimiento verdadero del bien y el mal, y, por ende (*por la Proposición 7 de esta Parte*), podrán extinguirlo o reprimirlo. Q.E.D. (E4P15D).

Así es como nuestro deseo es profundamente determinado por la fuerza o potencia de los afectos exteriores y, por tanto, estos son sus verdaderas causas (próximas). En esa medida, los afectos y afecciones pueden llegar a ser más potentes o vehementes que el conocimiento verdadero de lo bueno y lo malo. En esto radica, pues, la causa de la "servidumbre humana" o la fuerza y preponderancia de los afectos sobre la mente y, a la vez, la innegable naturaleza pasional humana, ante la cual, según la recién citada definición, nada puede hacer la mente a partir del conocimiento de lo bueno y lo malo.[43]

---

[42] Comparar también con sus respectivas demostraciones.

[43] En este sentido, la *transvaloración de los valores* nietzscheana parece haber sido inspirada en esta sección del cuarto libro de la *Ética*, pues nunca filósofo

Así que, en su calidad de "modos de pensar" (Cf. E4Praef) las nociones de bien y mal carecen de función práctica —i. e. ética—, frente a la vehemencia y poder de los afectos y las pasiones. De modo que habrá que dejar de lado estos "modos de pensar" para, en su lugar, establecer qué afectos o pasiones sirven mejor que otros y otras para los intereses de la razón, en la medida en que "[…] es necesario conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos" (E4P17S).

En cuanto a la potencia (esencia) humana o a las posibilidades naturales que el hombre posee para incrementar esta potencia en detrimento del poder de los afectos, nos dice Spinoza de la razón que:

> Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual se ame a sí mismo, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor, y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser (E4P18S).

Se ha dicho ya que todo cuanto incrementa nuestra potencia de actuar genera alegría y felicidad y, por tanto, corresponde a aquello hacia lo que debemos dirigirnos. También se

alguno había identificado antes la inutilidad de las nociones de "lo bueno" y "lo malo", como efectivamente aquí lo hace Spinoza (Cf. Ávila Crespo 21-46).

ha insistido en que la idea de Dios, así como las demás ideas verdaderas, incrementan esta misma potencia en la medida en que permiten distinguir la fuente del verdadero conocimiento y la verdadera felicidad. Ahora, sabiendo que son los afectos o pasiones los que en mayor medida determinan nuestra naturaleza, entonces, hay que establecer cuál o cuáles de entre todas las pasiones o afecciones que generan contento y felicidad a nuestro ánimo, se ajustan más a las exigencias de la razón.

Pero hay que recordar también que la alegría o la tristeza, así como el amor o el odio que sentimos, no pueden definirse por nuestra propia naturaleza sino que dependen principalmente de nuestra relación con otras cosas exteriores, por tanto:

> La naturaleza o esencia de los afectos no puede explicarse por nuestra sola esencia o naturaleza (*por las Definiciones 1 y 2 de la Parte III*), sino que debe definirse por la potencia, es decir (*por la Proposición 7 de la Parte III*), por la naturaleza de las causas exteriores comparada con la nuestra (E4P33D).

En el sentido de esta demostración, y con base en la definición sexta de los afectos, según la cual "el amor es una alegría acompañada de la idea de una causa exterior" (E3AD6), es fácil concluir que *el amor a Dios* es el afecto que mayor beneficio genera a nuestra naturaleza. Así, ya que Dios equivale al grado máximo de potencia, al dirigir nuestro deseo y el

pensamiento hacia Él, nuestra alma o mente percibirá una alegría tan potente como la causa exterior que le motiva —i. e. Dios—.

Ahora bien, este amor a Dios ha de entenderse en el más estricto sentido práctico, o sea, en cuanto es útil para la vida y el conocimiento de las cosas. Incluso, dicho amor es el mismo amor al conocimiento de la naturaleza y, por tanto, cuanta más pasión o amor tengamos hacia el conocimiento de las cosas que la conforman, esta se nos revelará con mayor claridad y tendremos una posición mucho más favorable (activa) ante ella y su incidencia sobre nuestro cuerpo y mente. En este sentido, el amor a Dios es el mismo amor a la verdad y al conocimiento y se encuentra mucho más cerca de la pasión que el científico tiene por el conocimiento que de la devoción abnegada del sacerdote hacia Dios. De manera que lejos se encuentra Spinoza de estar coreando el tradicional imperativo moral del "amor a Dios", pese a que entre sus intereses sí está su legitimación y resignificación, tal y como se puede leer en el *Tratado teológico-político*:

> Una vez probado que el amor a Dios es la suprema felicidad y la beatitud del Hombre, el fin y la meta última de todas las acciones humanas, se sigue que solo cumple la ley divina, quien procura amar a Dios, no por temor al castigo, ni por amor a otra cosa, como los placeres, la fama, etc., sino simplemente porque ha conocido a Dios o, en otros términos, porque sabe que el conocimiento y el amor de Dios son el bien supremo (TTP4 [60]).

Si bien el amor es un afecto equivalente a la alegría que sentimos cuando nuestro cuerpo tiene una afección —llamémosla "placentera"—, proveniente de una causa exterior, en la medida en que el alma o mente es consciente de que Dios es la causa de dicha alegría, siente amor hacia Él porque nada más útil, potente y necesario puede concebir para la conservación de su propia esencia o naturaleza. Es así como el amor es la manera en que el alma corresponde al identificar la causa de lo que en ella genera placer o beneficio.

No obstante, el amor por sí solo no es fuente de legítima felicidad porque, en su calidad de pasión, puede también ser causa de padecimiento si no es acompañado de un conocimiento claro y distinto —adecuado— de las causas exteriores que lo motivan. De acuerdo con esto, Spinoza nos dirá más adelante que "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta" (E5P3).

Es, pues, requisito indispensable que el amor sea acompañado por el conocimiento adecuado de las causas de las cosas para que efectivamente equivalga al sumo bien que pretende nuestra naturaleza y, así, nos sea útil para la vida y la virtud:

> No puede decirse, en absoluto, que el hombre obra según la virtud, en la medida en que es determinado a hacer algo por el hecho de tener ideas inadecuadas, sino solo en la medida en que está determinado por el hecho de **entender** (E4P23).[44]

[44] Se ha resaltado parte del texto.

Es en este sentido que el spinozismo es radicalmente una postura racionalista antes que deísta o, mucho menos, fideísta frente al conocimiento de Dios. De manera que la virtud, el supremo bien y el grado máximo de naturaleza y perfección del hombre es definido por Spinoza de la siguiente manera: "El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y su suprema virtud, la de conocer a Dios" (E4P28).

Con esto, hemos llegado al fin, al meollo de la filosofía de Spinoza, a su tesis central de que el amor a Dios es el mismo amor por el conocimiento de las cosas. Pero resulta indispensable no olvidar que Dios, en tanto objeto del amor humano, debe ser entendido como la sustancia única de infinitos atributos de la primera parte de la *Ética*, y no de otra forma. En este orden de ideas, el conocimiento de Dios y el amor hacia Él equivalen al conocimiento y amor hacia los individuos y seres particulares que constituyen en conjunto la existencia.

En otros términos, podría decirse que el arquetipo de hombre virtuoso del que nos habla el spinozismo es comparable a la figura del científico que se realiza —y por tanto goza—, cada vez que hace de la aparente irregularidad de los eventos de la naturaleza, una teoría o ley precisa que se aplique a todos los casos y sirva para prever estos y otros eventos. En este caso, haber descifrado parte del orden regular y perfecto de la naturaleza es el grado máximo de perfección y virtuosismo alcanzable por el científico, y lo más útil que puede haber para la conservación suya y de sus congéneres. Aquí, él y otros defenderán al máximo y con todas sus fuerzas el amor a la ciencia y a su dedicación, tal y como lo enseña la doctrina de Spinoza.

De manera que las teorías y leyes basadas en ideas verdaderas, claras y distintas que permiten apreciar la regularidad, perfección y exactitud de la naturaleza, es lo que pretende el deseo humano guiado por la razón. En suma, la comprensión racional de las afecciones y afectos por medio de los cuales se relacionan los modos entre sí, permite al hombre apreciar la perfección y regularidad de la naturaleza y, por tanto, equivale a lo más útil para su propio beneficio, felicidad y perfección. De allí que "El contento de sí mismo puede nacer de la razón, y, naciendo de ella, es el mayor contento que puede darse" (E4P52).

Sin embargo, Spinoza nunca pierde de vista la naturaleza pasional humana. Antes de que su concepción de virtud obedezca a un ideal que se oponga radicalmente a la constitución común del hombre, como se ha visto, su epistemología comienza y se apoya sobre una antropología que describe las determinaciones a que está sujeta la naturaleza humana: ser finito, corpóreo, imaginativo y determinado por las pasiones y afecciones que le vienen de la relación con otros cuerpos.

A esto es a lo que llamamos "el realismo ético-epistemológico de Spinoza", porque antes de que en esta filosofía se deje de lado el hecho incuestionable de que la naturaleza humana es determinada por el poder de las afecciones del cuerpo y las pasiones del alma en favor de una superación de tal condición (como lo haría una presunta posición idealista al respecto), es precisamente con base en el análisis del poder de las afecciones y pasiones como el filósofo construye el camino para llegar al conocimiento y al bien verdaderos. De dichas afecciones y pasiones es posible tener un conocimiento tan

claro y tan distinto que lo que en algún momento nos hizo padecer y sentirnos ínfimos frente al conjunto de la naturaleza —es decir, la conciencia de que nuestro cuerpo y nuestra alma son superados tanto en número como en potencia por otros cuerpos y otras ideas—, pasa a ser la base sobre la cual se apoya el conocimiento racional, en el sentido en que: "Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta" (E5P3).

A esto es a lo que nos referíamos más arriba cuando decíamos que los tres géneros de conocimiento no se superan entre sí, sino que dependen recíproca y necesariamente el uno del otro. Es así como el conocimiento verdadero en Spinoza es un proceso progresivo y totalizador, que surge de las afecciones del cuerpo en tanto imágenes confusas, incompletas y cercenadas y que la razón y el entendimiento vienen a completar o a consolidar valiéndose de nociones comunes, ideas verdaderas y actos reflexivos de la conciencia.

En todo caso, para Spinoza sí existe una substancial diferencia entre aquellos hombres que son dominados por la fuerza de la imaginación y el poder de los afectos, y quienes se sirven de la razón y el conocimiento para encauzar su deseo. De esta manera lo señala el filósofo al final del cuarto libro:

> Así, pues, si confrontamos esto con lo que hemos mostrado en esta Parte, hasta la Proposición 18, acerca de la fuerza de los efectos, veremos fácilmente qué diferencia hay entre el hombre que se guía por el solo afecto, o sea, por la opinión, y el hombre que se guía por la razón. El primero, en efecto, obra —quiéralo o no— sin saber en absoluto lo

> que se hace, mientras que el segundo no ejecuta la voluntad de nadie, sino solo la suya, y hace solo aquellas cosas que sabe son primordiales en la vida y que, por esa razón, desea en el más alto grado. Por eso llamo al primero *esclavo,* y al segundo *libre* (E4P66S).

En oposición a la servidumbre, o "[…] impotencia humana para moderar y reprimir los afectos" (E4Praef), representada aquí en la imagen del esclavo, la libertad humana se instaura sobre el conocimiento adecuado de las cosas, pues, guiada por ideas verdaderas el alma o mente no hace más que complacerse con el orden perfecto y necesario de las cosas, accesible solo por el conocimiento del segundo y del tercer género. Ahora bien, ¿exactamente de qué nos libera el conocimiento adecuado? Valdría decir que se trata de dominar al máximo el poder que las afecciones ejercen sobre nosotros, claro, sin olvidar que son estas afecciones las que nos proporcionan los datos perceptivos fruto de los cuales se da la posibilidad del conocimiento.

Es aquí donde convergen la ética y la gnoseología de Spinoza, cuyos respectivos derroteros son, para la primera, el bienestar que se sigue de la legítima alegría y felicidad que nos proporcionan los encuentros positivos con las cosas que satisfacen nuestro deseo y amor; y, para la segunda, la alegría y felicidad derivadas del conocimiento adecuado de los objetos e ideas hacia los cuales ha de dirigirse nuestro deseo y nuestro amor, a saber, las ideas claras y distintas, verdaderas o adecuadas.

VII.2. Eternidad y libertad

La proposición que da inicio al libro quinto de la *Ética* trae a colación nuevamente la "doctrina del paralelismo", para mostrar cómo el orden que describe la naturaleza —en modos del atributo del pensamiento y en modos del atributo de la extensión—, obedece y reproduce el que comporta la percepción misma. Leámosla:

> Según están ordenados y concatenados en el alma los pensamientos y las ideas de las cosas, así están ordenadas y concatenadas, correlativamente, las afecciones o imágenes de las cosas en el cuerpo (E5P1).

Como se ha visto, para Spinoza la constitución humana refleja el orden de la naturaleza a la manera de un microcosmos; si el hombre es, simultánea y paralelamente, mente y materia, es porque así se manifiesta o expresa la naturaleza en general: en el orden de los dos atributos de la sustancia, como pensamiento y como extensión, como idea y como objeto de la idea. Por esta razón, en conclusión, el libro quinto nos hablará de la posibilidad humana de ser consciente de su participación en el absoluto que es la sustancia, Dios o la naturaleza; de cómo puede el hombre reintegrarse al conjunto del que hace parte; de la unión de ambos órdenes que, *sub specie aeternitatis*, no son más que uno; de superar la finitud humana por medio de la razón, el amor a Dios y al conocimiento y del grado máximo de libertad alcanzable para el hombre. Respecto a lo cual ya se nos había anticipado que: "[…] cuanto mayor es la alegría que nos afecta, tanto mayor

es la perfección a la que pasamos, es decir, tanto más participamos necesariamente de la naturaleza divina" (E4P45S2).

Es, pues, la consciente participación humana de la naturaleza divina lo que representa la verdadera libertad y perfección para Spinoza. Y el camino para llegar a ella lo hemos venido rastreando, paso a paso, en una teoría ética y epistemológica que ha re-significado los conceptos de "conocimiento", "Dios" y "hombre" a partir de la idea de que, en último término, son uno y lo mismo: la sustancia y sus afecciones. En la primera todo se encuentra y se relaciona, mientras que las segundas son meras *modificaciones* del todo, son las "singularizaciones" o partes del absoluto al que pertenecen, son los grados de potencia que, en conjunto, suman la potencia infinita de Dios.

De manera que el libro quinto comienza por establecer el paralelo entre el orden de los individuos y el de la naturaleza en general como uno y el mismo. De allí que, si se logra comprender el orden y conexión de nuestros afectos y afecciones, podremos dar paso a un conocimiento verdadero no solo de las cosas que nos circundan, sino incluso, de Dios entendido como la naturaleza en general. Y, para efectos prácticos, es decir, en cuanto a los beneficios que esto genera para la vida y el bienestar humano, resulta fundamental comprender lo que el último libro de la *Ética* define como su segundo axioma, a saber, que: "La potencia de un efecto se define por la potencia de su causa, en la medida en que su esencia se explica o define por la esencia de su causa" (E5Ax2).

En esa medida, la potencia del ser humano, en tanto modo mediato determinado por otros modos mediatos —como

en efecto son los otros seres singulares de los que provienen nuestros afectos y afecciones—, se incrementa toda vez que es afectada por afectos como el amor y la alegría derivados de afecciones convenientes a nuestro cuerpo y a nuestra mente o alma. Y, dado que nada puede ser más conveniente a nuestra mente que el conocimiento derivado de ideas adecuadas como la de Dios y las nociones comunes, entonces: "Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios" (E5P24) y mayor será nuestra potencia.

Al respecto, decimos que el modelo de virtud para Spinoza se ajusta a la imagen del científico cuyo oficio se encuentra necesariamente ligado al perfil racional de quien lo ejerce y a una "apasionada" dedicación (deseo y amor hacia) al conocimiento. En cuanto a su realización —i. e. grado máximo de felicidad o perfección—, esta depende de la precisión y exactitud con que pueda moldear el conocimiento de las cosas singulares y de los fenómenos. Así, también, siguiendo el riguroso orden de la razón, el hombre de ciencia es capaz de sintetizar en teorías exactas, algoritmos o leyes el orden de los acontecimientos que a la vista de la mayoría parecen incomprensibles y arbitrarios.

Así como el científico, para Spinoza el hombre virtuoso llega a comprender la necesidad que rige a la naturaleza y, en esa medida, su alma o mente padece mucho menos de la angustia y zozobra que otros intentan aplacar acudiendo a la voluntad divina como resguardo de su ignorancia o del desconocimiento de las verdaderas causas de los fenómenos. De allí que el filósofo asegure que: "En la medida en que el alma entiende todas las cosas como necesarias, tiene un ma-

yor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos" (E5P6).

Así, pues, el espíritu de la ciencia moderna y la concepción racional de Spinoza coinciden en concebir a la naturaleza como un orden perfecto y necesario. Orden que es accesible al hombre solo cuando va más allá de su desprevenida percepción sensible y, a manera de complemento, este la examina a la luz de ideas claras y distintas para dejar de ser un simple espectador (pasivo) de los fenómenos naturales, y alcanzar a comprenderlos y hasta a ser capaz de predecirlos.

Comprender las cosas como necesarias equivale, entonces, a entender a Dios como el grado máximo de potencia y perfección expresado en esas mismas cosas singulares o particulares de la existencia. La razón, de esta manera, hace posible que el hombre deje de estar absolutamente sometido a la duración de sus percepciones y afecciones, y le permite superar el "conocimiento empírico", o del primer género, que presenta las cosas inconexas y en el orden de lo contingente; por tanto:

> Todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad (*por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la Parte II*), siendo afectada por todo ello con la misma certeza (*por la Proposición 43 de la Parte II, y su Escolio*). Por lo cual, el alma concibe una cosa con la misma necesidad, y es afectada por igual certidumbre, ya se trate de la idea de una cosa futura, pretérita o presente; y esa idea, lo sea de una cosa futura, pretérita o presente, será en cual-

> quier caso igualmente verdadera (*por la Proposición 41 de la Parte II*), esto es (*por la Definición 4 de la Parte II*), tendrá en cualquier caso las mismas propiedades de la idea adecuada (E4P62D).

En este orden de ideas, el conocimiento adecuado, sea racional o intuitivo, le permite al hombre superar su propia constitución (durable o finita), adquiriendo una posición privilegiada frente a otros hombres y seres de la naturaleza que son dominados por las pasiones tristes, derivadas de su ignorancia, miedo y superstición.[45] En contra, el sabio, virtuoso, racionalista o como quiera llamársele a quien sabe guiar su pensar y obrar según un entendimiento claro y distinto, es libre y absolutamente feliz cuando es consciente de que su entorno y él mismo son como un engranaje perteneciente a la más perfecta de las estructuras, a la que Spinoza no duda en llamar sustancia, Dios o naturaleza.

Así es como la perfección de Dios o, lo que es equivalente, la necesidad de la naturaleza, solo es aprehensible con la ayuda de la reflexión racional, las nociones comunes o las ideas verdaderas, es decir, por el entendimiento guiado por

---

[45] En el *Tratado teológico-político* la relación ignorancia-miedo-superstición es el telón de fondo sobre el que Spinoza hace su crítica a la interpretación vulgar de la Ley —sea civil para el caso del Estado o moral para el de la Biblia—. En este sentido, en las primeras líneas del prefacio de esta obra se puede leer: "Si los hombres pudieran conducir todos sus asuntos según un criterio firme, o si la fortuna les fuera siempre favorable, nunca serían víctimas de la superstición" (TTP Pref. [5]). Así, la oposición superstición/criterio firme es equivalente a la que enfrenta opinión/conocimiento (*doxa/episteme*), y se encuentra en la base del cambio de nivel epistemológico implícito en los tres niveles de conocimiento.

el segundo y el tercer género del conocimiento. Como se ha visto, en el *Tratado de la reforma del entendimiento* fue donde Spinoza describió el método a seguir para el conocimiento adecuado; sin embargo, es en la *Ética* donde se exponen las implicaciones del método epistemológico en términos prácticos, es decir, en cuanto son útiles para la vida y la conservación o prolongación del bienestar humano.

De esta forma, lo que el *Tratado de la reforma del entendimiento* definió como la *idea de la idea* o el método reflexivo por medio del cual el espíritu evidencia en sí mismo su capacidad de conocer clara y distintamente a partir de ideas que le son propias e innatas (Cf. TIE §§ 37 y 38 [15-16]), en la *Ética* la prosa spinoziana es mucho más libre y concluye del método reflexivo que: "Quien se conoce a sí mismo clara y distintamente, y conoce de igual modo sus afectos, ama a Dios, y tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y más conoce sus afectos" (E5P15).

Para no dejarse vencer por las afecciones ni engañar por el "conocimiento empírico" o del primer género, la mente o alma tiene la capacidad de plegarse o reflejarse a sí misma e identificar la verdad que en ella necesariamente reside. Tal verdad debe definir clara y distintamente nuestra esencia o naturaleza, es decir, debe brindarnos un conocimiento adecuado de nuestra constitución en tanto seres creados o modos finitos y, en cuanto tal, evidenciar simultáneamente a Dios como nuestra causa genética. En otros términos esto es lo que quiere decir la recién citada proposición decimoquinta y el "amor a Dios" del que esta nos habla, no es otra cosa que la conciencia de que estamos determinados por una causa ab-

soluta y necesaria a la que deben estar ligados todos nuestros pensamientos y acciones, nuestros afectos y afecciones. De allí que Spinoza demuestre dicha proposición así:

> Quien se conoce a sí mismo y conoce sus afectos clara y distintamente, se alegra (*por la Proposición 53 de la Parte III*), y esa alegría va en él acompañada por la idea de Dios (*por la Proposición anterior*); por tanto (*por la Definición 6 de los afectos*), ama a Dios, y (*por la misma razón*) tanto más cuanto más se conoce a sí mismo y conoce sus afectos Q. E. D. (E5P15D).

Es, pues, un grado máximo de alegría el que se consigue de la mano del conocimiento reflexivo y adecuado, al cual Spinoza llama "amor", siguiendo la definición que previamente nos ha dado de dicho afecto, a saber: "El *amor* es una alegría acompañada por la idea de una causa exterior" (E3AD6).

Fruto de la reflexión surge, así, el legítimo amor o la verdadera alegría producto, a su vez, del conocimiento de nuestra causa exterior, o sea, de Dios. Pero también ha de entenderse aquí a Dios como el conjunto de los seres que constituyen la existencia, ya sea en cuanto extensa, ya en cuanto pensante; lo que implica que el amor o conocimiento hacia Dios comprende, también, el amor y el conocimiento de sus atributos expresados en los múltiples y diversos modos o seres particulares. Así que, el amor a Dios y su conocimiento son el mismo amor y conocimiento de la existencia.

De manera que la idea de amor en Spinoza resulta ser mucho más compleja que la de un simple afecto y comprende,

además, la conciencia del hombre como efecto de múltiples causas próximas —otros modos— y de la causa genética de la naturaleza o conjunto de existencias —Dios o la sustancia—.

En el mismo sentido, el conocimiento adecuado o reflexivo es definido en el cuarto libro de la *Ética* en términos de "amor a sí mismo", y requisito indispensable para conseguir la virtud o perfección del hombre:

> Como la razón no exige nada que sea contrario a la naturaleza, exige, por consiguiente, que cada cual **se ame a sí mismo**, busque su utilidad propia —lo que realmente le sea útil—, apetezca todo aquello que conduce realmente al hombre a una perfección mayor y, en términos absolutos, que cada cual se esfuerce cuanto está en su mano por conservar su ser (E4P18S).[46]

En otros términos, este amor propio o amor a sí mismo es el mismo *conatus* o esfuerzo humano por perseverar en su ser y, así, la esencia humana se afirma positivamente cuando se es consciente de los *medios adecuados* para satisfacer el deseo de bienestar o amor propio de los hombres.

Tratándose del cuerpo, sabemos ya que los medios adecuados para nuestra conservación son aquellas afecciones que nos convienen, es decir, las que preservan las cantidades de movimiento y reposo de los cuerpos que nos conforman (Cf. E4P39 y E4P39D). En cuanto a la mente o alma, son las

[46] Se ha resaltado parte del texto.

afecciones o ideas adecuadas las que proveen al espíritu de mayor felicidad y, entre estas, la idea de Dios es la más útil, en tanto que:

> La idea que hay en nosotros de Dios es adecuada y perfecta (*por las Proposiciones 46 y 47 de la Parte II*); por tanto, en cuanto que consideramos a Dios, en esa medida obramos (*por la Proposición 3 de la Parte III*); y, por consiguiente (*por la Proposición 59 de la Parte III*), no puede haber tristeza alguna acompañada por la idea de Dios, (*esto es por la Definición 7 de los afectos*), nadie puede odiar a Dios (E5P18D).

La idea de Dios y el amor hacia Él es, pues, "[…] el supremo bien que podemos apetecer, según el dictamen de la razón (*por la Proposición 28 de la Parte IV*)" (E5P20D). Y, como lo hemos venido explicando, son los grados segundo y tercero del conocimiento los que permiten el adecuado encauzamiento del entendimiento hacia la perfección que implica dicho bien. Pero, si bien las nociones comunes del segundo género nos brindan la alegría y felicidad que se deriva del conocimiento adecuado de las cosas, es el tercer género de conocimiento el que hace que felicidad y alegría vayan más allá de la duración humana y permitan la comprensión de la eternidad y perfección absoluta del Dios-naturaleza spinoziano —es decir, de su esencia—.

La esencia de Dios es, pues, el objeto principal del conocimiento del tercer género y gracias a este se hace po-

sible que el hombre participe de dicha eternidad pese a su naturaleza finita. No obstante, no es necesario concluir de esto que el camino trazado por Spinoza conduzca a un misticismo sobrenatural o cosa semejante. Si bien es cierto que el autor afirma que el alma guiada por el amor a Dios y al conocimiento llega a ser inmortal (Cf. E5P36S, E5P40C y E5P40S), es importante entender dicha inmortalidad en el mismo sentido que, por ejemplo, se dice del triángulo que *eternamente* equivaldrá a la suma de dos ángulos rectos, o que *eternamente* el todo es mayor que las partes. Es decir, la certeza que la mente o alma alcanza no deja de existir pese a las modificaciones o transformaciones que tengan lugar sobre los cuerpos. En este sentido nos dirá Spinoza que: "El alma humana no puede destruirse absolutamente con el cuerpo, sino que de ella queda algo que es eterno" (E5P23). Y este "algo que es eterno" es, pues, el entendimiento o las certezas que lo constituyen:

> Pues la parte eterna del alma (*por las Proposiciones 23 y 29 de esta Parte*) es el entendimiento, solo en cuya virtud se dice que obramos (*por la Proposición 3 de la Parte III*); en cambio, la parte que hemos mostrado que perece es la imaginación (*por la Proposición 21 de esta Parte*), solo en cuya virtud se dice que padecemos (*por la Proposición 3 de la Parte III y la Definición general de los afectos*); y así (*por la Proposición anterior*), aquella, sea cual sea su magnitud, es más perfecta que esta última (E5P40C).

El entendimiento es la parte eterna del hombre porque hace parte de la idea que necesariamente hay en Dios[47] o, de lo que es lo mismo, del entendimiento absoluto de Dios. Por tanto, el mejor estilo de vida —que alcanzaría hasta a superar la propia existencia en acto o duración humana—, consiste en que los pensamientos y acciones sean dirigidos por el recto camino de la razón o a partir de los géneros segundo y tercero del conocimiento.

Sin embargo, para que el hombre logre ser consciente de su parte eterna, del máximo grado de potencia con que cuenta, se requiere ser absolutamente activo, decididamente feliz. Y es el tercer género de conocimiento el que le permite al hombre ser consciente de su correspondencia con Dios, de que su *conatus* o deseo por conocer la existencia es tan eterno como la existencia misma, de que su entendimiento es un modo del atributo pensante de la sustancia y, como tal, se encuentra por naturaleza preñado de la eternidad de esta; por último, de que el amor hacia algo eterno debe ser él mismo eterno.

Decíamos que participamos de la naturaleza de Dios en cuanto a que nuestra naturaleza la constituyen partes extensas y partes pensantes de los atributos divinos. Ahora, la mente, en tanto idea del cuerpo, por medio de ideas adecuadas es consciente de que hay encuentros que le favorecen más tanto a ella como a su cuerpo; y de dicha conciencia se deriva un amor racional hacia todo cuanto preserve su conservación en ma-

[47] "[…] en Dios se da necesariamente una idea que expresa la esencia de tal o cual cuerpo humano desde la perspectiva de la eternidad" (E5P22).

yor grado, hacia los buenos encuentros, hacia la alegría y la felicidad que estos generan.

En palabras de Spinoza el recorrido que el alma hace según el tercer género de conocimiento es descrito así:

> El tercer género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas (*ver su Definición en el Escolio 2 de la Proposición 40 de la Parte II*). Cuanto más entendemos las cosas de este modo, tanto más (*por la Proposición anterior*) entendemos a Dios y, por ende, (*por la Proposición 28 de la Parte IV*), la suprema virtud del alma, esto es (*por la Definición 8 de la Parte IV*), su potencia o naturaleza suprema, o sea (*por la Proposición 7 de la Parte III*), su supremo esfuerzo, consiste en conocer las cosas según el tercer género de conocimiento. Q.E.D (E5P25D).

Entender a Dios equivale, pues, a la máxima perfección o virtud humana y es lo mismo que entender el mayor número posible de cosas singulares a partir de sus causas próximas. Como consecuencia de un tal entendimiento se descubre finalmente que, *sub specie aeternitatis*, todas y cada una de las existencias particulares expresan la esencia de los atributos de Dios (Cf. E5P29 y E5P29D).

De esta manera, se comprende cómo el alma guiada por el tercer género de conocimiento está capacitada para entender las cosas desde la perspectiva de la eternidad y, en esa medida, se hace posible para el hombre compartir el conocimiento de

Dios. De allí que el amor a Dios sea un amor intelectual a la naturaleza, es decir, mediado por la razón y el entendimiento, el amor es un afecto hacia las cosas entendidas como las expresiones de la perfección del Dios-naturaleza spinoziano.

Conclusión:
La beatitud o el amor intelectual a Dios

Con lo dicho hasta aquí se puede concluir que el tercer género de conocimiento o amor intelectual a Dios resulta ser la posibilidad que el hombre tiene a su alcance para percibir las cosas desde la eternidad. En otros términos, lo que el conocimiento adecuado permite es comprender el inmutable orden de la existencia, más allá de las determinaciones sensibles y temporales que constriñen y limitan la existencia humana.

No obstante, habiendo definido al hombre y su pensamiento dentro de la estructura ontológica de Spinoza como un modo compuesto a su vez por otros modos —es decir, como un modo finito mediato—, resulta necesario rastrear la manera en que el filósofo describe el tránsito de la naturaleza *modal* o determinada humana, a la comprensión o asimilación del orden eterno, necesario y perfecto del Dios-sustancia-naturaleza. De otra manera, se trata de examinar la solidez de la estructura ontológica spinoziana a partir de la idea, desarrollada principalmente entre el cuarto y quinto libro de la *Ética*, según la cual el conocimiento intuitivo o de tercer género hace posible que el hombre supere su propia naturaleza modal y que perciba las cosas *sub specie aeternitatis*.

La economía implícita en la estructura ontológica de Spinoza no deja lugar a que el hombre sea otra cosa que una

afección o modificación de los atributos de la sustancia, en la medida en que: "[…] fuera del entendimiento nada se da excepto las sustancias y sus afecciones" (E1P4D).[48] Lo que pondría en consideración el tema del tercer género de conocimiento es, entonces, el orden ontológico en general, ya que se estaría afirmando que los modos pertenecientes al conjunto *naturaleza naturada* —como es el caso efectivamente del hombre—, tendrían la posibilidad de establecer una suerte de comunicación o intersección con las esencias o atributos de la sustancia que se encuentran comprendidos en el conjunto *naturaleza naturante*.

De modo que resulta definitivamente problemático integrar al estricto sistema spinoziano la idea de la inmortalidad del alma o conocimiento desde la eternidad, pues esto parece desbordar el conjunto de la estructura ontológica, en el momento en que los modos conocen las esencias y pasan de la *naturaleza naturada* a la *naturante*.

Sin embargo, es a partir de la concepción que Spinoza tiene del entendimiento o conocimiento verdadero, como se puede superar dicha problemática. De allí que citáramos intencionalmente la demostración de la cuarta proposición del libro primero de la *Ética*, donde el autor nos hace saber que entre la naturaleza de la sustancia y la de sus afecciones, el entendimiento sobresale porque permite el tránsito hacia el conocimiento verdadero.

---

[48] La razón por la que Spinoza habla aquí de "las sustancias" así, en plural, obedece a que la cita corresponde a aquella parte de la *Ética* en la que se está en proceso de demostrar, de manera negativa e hipotética —es decir suponiendo que hay más de una sustancia—, la unicidad de la sustancia.

> Por consiguiente [prosigue aquí mismo el filósofo] nada hay fuera del entendimiento que sea apto para distinguir varias cosas entre sí, salvo las substancias o, lo que es lo mismo (*por la Definición 4*), sus atributos y sus afecciones. Q.E.D. (*Ibid*.).

Resulta válido afirmar, entonces, que el entendimiento es para Spinoza el conjunto de las ideas verdaderas o, lo que es igual, la idea de Dios que por naturaleza debe integrar las demás ideas existentes. Y, siguiendo la demostración de la proposición trigésimo primera del primer libro de la *Ética*, es claro que el entendimiento difiere de las ideas incompletas o inadecuadas en la medida en que expresa adecuadamente la esencia de Dios y, por tanto, exige

> […] ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir (*por la Proposición 15 y la Definición 6*), debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento de tal modo que sin él no pueda ser ni ser concebido, y por ello (*por el Escolio de la Proposición 29*) debe ser referido a la *Naturaleza naturada,* como también los demás modos del pensar, y no a la *naturante.* Q.E.D. (E1P31D).

De manera que, sin dejar de ser un modo, el entendimiento humano integra en sí las demás ideas adecuadas identificándose con la idea de Dios, en tanto que esta debe ser la más perfecta y adecuada de todas las que son posibles para el hombre (según E2P46). Por esta razón, la concepción que

Spinoza tiene del entendimiento humano depende necesariamente de la capacidad de los hombres en general de ser conscientes de la idea de Dios, en tanto que:

> […] la esencia infinita de Dios, y su eternidad, son conocidas de todos. Ahora bien, como todo es en Dios y se concibe por Dios, se sigue que de tal conocimiento podemos deducir muchísimas cosas que conoceremos adecuadamente, formando así ese tercer género de conocimiento (E2P47S).

Entendimiento e idea de Dios son equivalentes en tanto que permiten una directa comunicación entre la naturaleza humana y la necesidad y perfección que ostenta Dios, o la naturaleza en general. Del reconocimiento de esta comunicación o comunidad surge, así, el "conocimiento intuitivo" del tercer género, es decir, de la conciencia de ser parte del entendimiento de Dios surge la posibilidad de comprender la esencia de las cosas de manera adecuada.

A este respecto, la proposición undécima del segundo libro resulta significativamente relevante, no solo porque da razón de la constitución humana a partir "[…] de la idea de una cosa singular existente en acto" (E2P11) —i. e. del cuerpo—, sino, además, porque su corolario establece que el conocimiento (adecuado) del hombre es *una parte del entendimiento infinito de Dios* y, como tal, lo implica en cada acto de razón:

> De aquí se sigue que el alma humana es una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos

> que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios (no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza del alma humana, o sea, en cuanto constituye la esencia del alma humana) tiene esta o aquella idea (E2P11C).

Es así como todo acto racional implica la idea de Dios o el entendimiento. Y siendo cada uno de nosotros parte constitutiva del ser supremo, y toda percepción o intuición nuestra una percepción o intuición de Dios, entonces: "El alma humana tiene un conocimiento adecuado de la eterna e infinita esencia de Dios" (E2P47); por tanto: "La idea que hay en nosotros de Dios es adecuada y perfecta (*por las Proposiciones 46 y 47 de la parte II*)" (E5P18D). Ahora, si nos es posible un conocimiento adecuado y perfecto de Dios, igualmente debe estar a nuestro alcance el conocimiento de la perfección de las demás cosas al ser modificaciones de sus atributos. Surge, sin embargo, la cuestión de qué tanto esfuerzo humano se requiere para alcanzar el conocimiento adecuado de Dios y de las cosas, si, según lo antedicho, el conocimiento, igual que la idea de Dios, es propio e innato a todos los seres humanos.

Sobre esto ya se ha dicho que, si bien el conocimiento es efectivamente propio e innato a todos, esto no significa que no existan diferencias esenciales entre quienes lo desarrollan a partir del ejercicio constante de la razón y el dominio de las pasiones, y aquellos que se ven confundidos y constantemente turbados porque su alma (*mens*) no tiene la suficiente

potencia para distinguir clara y distintamente el orden de las causas y los efectos.[49]

Al respecto nos dirá Spinoza que: "[…] la potencia del alma se define solo por el conocimiento, y su impotencia o pasión se juzga solo por la privación de conocimiento, esto es, por lo que hace que las ideas se llamen inadecuadas" (E5P20S).

Es, pues, hacia el mayor grado de potencia que el alma se dirige mediante el tercer género de conocimiento,

> […] cuyo fundamento es el conocimiento mismo de Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones (*ver Proposición 3 y Escolio de la Proposición 4 de esta Parte*), logra al menos que constituyan una mínima parte del alma (*ver Proposición 14 de esta Parte*) (*Ibíd*.).

En resumen, el tercer género de conocimiento hace posible la integración de nuestra naturaleza con el entendimiento

[49] De la potencia del alma sobre los afectos véase E5P20S, donde se explica que esta consiste "[…] *primero,* en el conocimiento mismo de los afectos (*ver Escolio de la Proposición 4 de esta Parte*); *segundo,* en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente (*ver Proposición 2 y el mismo Escolio de la Proposición 4 de esta Parte*); *tercero,* en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente (*ver Proposición 7 de esta Parte*); *cuarto,* en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades comunes de las cosas, o a Dios (*ver Proposiciones 9 y 11 de esta Parte*); *quinto,* en el orden —por último— con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí (*ver Escolio de la Proposición 10 y, además, las Proposiciones 12, 13 y 14 de esta Parte*)".

divino, gracias a que participamos de él al ser un modo de su atributo pensante y, como tal, en todo ejercicio de razón es la sustancia divina la que se estaría *expresando* por medio nuestro. Es esta la razón por la que no existe mayor satisfacción o alegría para nuestra naturaleza que el conocimiento verdadero de las causas que determinan nuestro entorno, ya que estas nos revelan, al mismo tiempo, que Dios y la naturaleza son una sola realidad que se expresa con la misma perfección con que podemos apreciar las cosas, según el tercer género de conocimiento.

La circularidad resulta evidente y refleja la hermética perfección de un sistema filosófico que parte de la idea panteísta de que Dios y los seres que conforman la naturaleza son una y la misma cosa —la sustancia única de infinitos atributos de la primera parte de la *Ética*—. De donde finalmente se concluye que el conocimiento y la virtud humana consisten en la conciencia racional de ser parte integrante del orden perfecto y necesario de la naturaleza o Dios.

Basta, pues, con reconocernos como parte del Dios-naturaleza spinoziano, para saber que, así nuestra naturaleza se encuentre determinada por la duración de nuestro cuerpo,[50] la mente o alma tiene la posibilidad de trascender esta naturaleza durable o finita cuando conoce de manera clara y distinta. Así, por ejemplo, con el descubrimiento del fuego, la rueda, los números, o cuando la humanidad conoció las leyes del movimiento, la cura contra el sarampión y otras enfer-

[50] "[…] (*por el Corolario de la Proposición 8 de la Parte II*), no atribuimos duración al alma sino en tanto que dura el cuerpo" (Cf. E5P23D).

medades, su expectativa de vida —i. e. su duración— se fue extendiendo cada vez más gracias a las nuevas posibilidades que generaron estos conocimientos para la conservación de la especie. De esto se trata la utilidad del conocimiento para la vida y la conservación.

Trayendo al presente el ejemplo, podríamos igualmente pensar que los esfuerzos actuales en los desarrollos relacionados con la tecnología, la genética y la exploración espacial también tienen por finalidad superar las determinaciones naturales del hombre, y permitirle conservarse más allá de las condiciones físicas y biológicas que lo determinan. De modo que la doctrina de la inmortalidad del alma (*mens*), en Spinoza, puede entenderse como una importante etapa en el desarrollo de la ciencia, sobre todo, porque es una explicación coherente y sistemática de las posibilidades que para la conservación humana genera el conocimiento racional y adecuado de las cosas de la naturaleza.

Pero si la filosofía de Spinoza satisface en buena medida los ideales científicos modernos y contemporáneos, hay que decir, también, que en lo que respecta a la teología y a la metafísica sus alcances no son menos importantes. Cuando el filósofo establece la equivalencia entre el conocimiento de la naturaleza y el de Dios,[51] hace obsoletas aquellas conclusiones del escepticismo religioso, de acuerdo con las cuales la absoluta perfección divina estaría tan alejada del entendimiento humano, que no habría otro camino que la fe y la obediencia

[51] "Cuanto más conocemos las cosas singulares, tanto más conocemos a Dios" (Cf. E5P24).

para establecer algún tipo de contacto (comunión) con la divinidad y hacerle culto.[52]

El sentido práctico del spinozismo consiste, precisamente, en lo útil que resulta el conocimiento para el cuerpo y la mente: conocer las causas próximas y reales de las afecciones a partir de razonamientos reflexivos, nociones comunes o ideas verdaderas, es lo mejor para nuestra conservación. El conocimiento nos permite, de esta forma, identificar qué cosas generan verdadera alegría y felicidad a nuestro espíritu, y cuáles, por el contrario, nos sumergen en la tristeza y motivan el odio.

Con esto se ha llegado al momento concluyente en el proyecto del que Spinoza habla en las primeras páginas del *Tratado de la reforma del entendimiento*, y que tiene como propósito identificar en Dios y el conocimiento los verdaderos y más convenientes objetos a los que habría que dirigir el amor humano (Cf. TIE §9 [7]).

Entender al conocimiento como la más general estructura natural que *subyace* —en tanto atributo divino— a toda realidad particular es, pues, la manera en que Spinoza resuelve la cuestión epistemológica por excelencia, es decir, la posibilidad del conocimiento verdadero. En la medida en que, *sub specie aeternitatis*, todo hace parte del conocimiento verdadero, el error o las ideas inadecuadas o falsas no son más que modificaciones finitas y temporales, que tienen lugar

[52] Sobre los alcances de la filosofía de Spinoza frente al escepticismo religioso véase Popkin (340-363).

cuando la imaginación o la memoria asocian arbitrariamente las afecciones o datos perceptivos.

La dedicación constante y "apasionada" por el conocimiento es, así, equivalente a la *beatitud* o dedicación y amor máximo por Dios, ya que ambas "actitudes" satisfacen igualmente la naturaleza y el bienestar del ser humano, porque preservan su felicidad y conservación. De aquí la definición que Spinoza da de *beatitud* como lo más útil para el hombre:

> Así pues, en la vida es útil, sobre todo, perfeccionar todo lo posible el entendimiento o la razón, y en eso solo consiste la suprema felicidad o beatitud del hombre, pues la beatitud no es otra cosa que el contento de ánimo que surge del conocimiento intuitivo de Dios, y perfeccionar el entendimiento no es otra cosa que conocer a Dios, sus atributos y las acciones que derivan de la necesidad de su naturaleza (E4A4).

Conservando el sentido que al término le dieron medievales como Agustín y Boecio,[53] la *beatitud* para Spinoza no solo es el grado máximo de felicidad, sino, además, comprende un contenido propiamente intelectual que le permite identificarla como el máximo grado de perfección y virtud alcanzable para el hombre; y es el tercer género de conocimiento el que hace posible la *beatitud* tal y como lo afirma textualmente el autor:

[53] Cf. Ferrater, "Felicidad" (640-641).

> Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge (*por la Proposición anterior*) una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es (*por la Definición 6 de los afectos*), un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente (*por la Proposición 29 de esta Parte*), sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios» (E5P32C).

El tema de la *beatitud* en Spinoza ha sido tratado con cierto recelo, porque, a quienes les ha interesado resaltar el carácter eminentemente racional y analítico de esta filosofía, no deja de desconcertarles que al final de las investigaciones el autor concluya, por ejemplo, que: "[…] cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce" (E5P42D). Y, de otra parte, a quienes les ha interesado vincular al spinozismo con tradiciones menos ortodoxas, como el humanismo y el neoplatonismo, nada más significativo y útil que las conclusiones del libro quinto de la *Ética*. Pues, como en efecto algunos comentaristas lo han resaltado,[54] a partir de la idea de amor a Dios es posible establecer una estrecha relación del pensamiento de Spinoza con autores como Bruno, Campanella o León Hebreo.

Lo que, sin embargo, no hay que dudar —y de allí el largo camino que hemos tomado para llegar a este punto—, es que

[54] Comparar, por ejemplo, con Gebhardt (109-113) o Mondolfo (11, 49, 63, 69, 133, 179 y 184).

la complejidad del pensamiento de Spinoza, igual que la de cualquier otro pensador de los que han sabido definir las teorías que hoy rigen nuestra actualidad, exige desentrañar con precisión cada una de sus ideas según su propia exposición. Esto con el fin de hacer justicia a sus ideas y pensamientos, obedeciendo de manera fiel y honesta a la precisión y uso del lenguaje que le ha servido a cada cual para exponer sus tesis.

De manera que si nuestro interés inicial fue el de exponer de manera clara y precisa la filosofía de Spinoza, no nos hubiera bastado con decir que esta se establece sobre la igualdad Dios-sustancia-naturaleza, y que el papel del hombre es conseguir, en el más alto grado que le sea posible, su conocimiento y amor. Como hemos intentado explicarlo en cada una de las ya numerosas páginas que comprenden este trabajo, la filosofía de Spinoza es un complejo sistema cuyos componentes y conceptos se implican y explican unos a otros.

Como bien lo ha señalado el profesor Lelio Fernández, el tema del amor por el conocimiento o amor a Dios, junto con el de la inmortalidad del alma, pueden verse como "las dos preocupaciones radicales de Spinoza" (Cf. Fernández 3-16). Pues, en efecto, en momentos tan distantes de la obra del filósofo como lo son el *Tratado de la reforma del entendimiento* (Cf. TIE §§9 y 10 [7]) y el final de la *Ética*, dichos temas nunca dejan de ser abordados y confrontados por el autor en procura de la coherencia y solidez de su sistema.

Puede considerarse, en este sentido, que la quinta parte de la *Ética* es la etapa final y concluyente de una filosofía y una ética que pretendieron desde sus inicios definir como racionales, perfectos y determinados, tanto el orden de la

naturaleza, como el papel del entendimiento en esta. Y es el tercer nivel de conocimiento el que le permite al hombre comprender desde la eternidad o, usando la terminología spinoziana, *sub specie aeternitatis*, la perfección con que Dios y la naturaleza se desarrollan.

Como ya lo hemos dicho, cuando Spinoza utiliza las expresiones *sub specie aeternitatis*, "al margen de la duración" o "considerado en absoluto", se está refiriendo de manera general a la sustancia o a generalidades ontológicas y, por tanto, desde este mismo punto de vista general es posible que el entendimiento humano llegue a comprender las cosas desde la eternidad. Pero, en cuanto a la vida práctica y particular de cada individuo, dicha eternidad no es más que un presupuesto que se sigue de certezas o evidencias que hacen al hombre consciente de su existencia. He aquí la principal diferencia entre el segundo y el tercer grado de conocimiento: mientras el tercero nos permite percibir la naturaleza a partir de los atributos de la sustancia —es decir, "al margen de la duración"—, el segundo lo hace a partir de nociones comunes o ideas verdaderas, de acuerdo con las cuales el entendimiento puede establecer regularidades en la naturaleza, tales como que todo efecto corresponde a una causa, que el todo es mayor que las partes, y que el movimiento y el reposo determinan a todo cuerpo, entre otras.

De manera que ambos géneros del conocimiento tienen por objeto que al entendimiento le sea posible un conocimiento desde la eternidad o, lo que resulta equivalente, superar la duración que es inherente al "conocimiento empírico" o del primer género. En términos de Spinoza:

> Todo cuanto el alma concibe teniendo a la razón por guía, lo concibe bajo la misma perspectiva de eternidad, o sea, de necesidad (*por el Corolario 2 de la Proposición 44 de la Parte II*), siendo afectada por todo ello con la misma certeza (*por la Proposición 43 de la Parte II, y su Escolio*) (E4P62D).

Frente a un tal conocimiento, no puede el alma o mente más que conmoverse o sentirse plenamente feliz y, en consecuencia, amar en el más alto grado a todo cuanto hizo posible el conocimiento que le generó esta felicidad. De allí que:

> Del tercer género de conocimiento brota necesariamente un amor intelectual hacia Dios. Pues del citado género surge (*por la Proposición anterior*) una alegría que va acompañada por la idea de Dios como causa suya, esto es (*por la Definición 6 de los afectos*), un amor hacia Dios, no en cuanto que nos imaginamos a Dios como presente (*por la Proposición 29 de esta Parte*), sino en cuanto que conocemos que es eterno; a esto es a lo que llamo «amor intelectual de Dios» (E5P32C).

La *beatitud* o el amor intelectual a Dios es, pues, la manera humana de corresponder adecuadamente a la perfección con que la naturaleza o Dios se expresa a través suyo. Al ser consciente de dicha perfección y de la causa de la misma, el hombre se ve afectado a tal grado por el amor a Dios, o al conocimiento, que logra "liberarse" o "salvarse" de la duración que por naturaleza le limita.

Pero —valga resaltarlo nuevamente—, pese a que el amor es un afecto (según E4AD6) y la alegría que de él se deriva una pasión, *referidos exclusivamente al alma y a la consciencia que esta tiene sobre aquellos*, son los medios adecuados para gozar eternamente del bien más preciado al que puede aspirar el hombre: la *beatitud*.

Así las cosas, en Spinoza "salvarse" o "liberarse" de la duración —propia de las afecciones, pasiones, imaginaciones y demás ideas inadecuadas—, es posible solo a partir del entendimiento, en tanto es, según él, la parte del alma que es eterna (Cf. E5P40D y E5P40C). Y es eterna, precisamente porque hace parte del entendimiento de Dios, ya que

> […] nuestra alma, en cuanto que conoce, es un modo eterno del pensar, que está determinado por otro modo eterno del pensar, y este a su vez por otro, y así hasta el infinito; de tal manera que todos ellos juntos constituyen el entendimiento infinito y eterno de Dios (E5P40S).

De lo que se trata es, entonces, de integrarnos a aquello de lo cual nos hemos separado temporal o momentáneamente: la sustancia, Dios o el entendimiento, que, en términos generales, es una y la misma cosa: la naturaleza.

A partir de esto es posible afirmar que, para Spinoza, la existencia en acto de los seres particulares solo representa un instante, un paso necesario pero determinado y provisional frente a la eternidad o atemporalidad de la existencia en general, es decir, la que es en la sustancia, en sus atributos o esencias. De allí que la esencia de los modos sea el *conatus*,

o sea, aquel esfuerzo o impulso constante por superar su propia existencia en acto y, así, expresar adecuadamente su esencia o, lo que es igual, el grado de potencia que comparte con la sustancia.

El *conatus* es, de este modo, el deseo de las realidades particulares por conservarse en el más alto grado y durante el mayor tiempo posible, que, llevado a su máxima expresión, equivale a perder su propia individualidad al integrarse con la eternidad del todo al que pertenecen y hacen parte. Para el caso humano, nada más útil para este fin que el conocimiento, ya que, al compartirlo con la mayor estructura de la que hace parte (la sustancia o Dios), es a partir de su desarrollo y adecuación como, finalmente, es posible alcanzar la certeza de que su esencia coexiste en Dios, fuera de los límites temporales en los que las demás cosas se nos presentan.

En términos de la filosofía clásica, se podría decir que el tercer género de conocimiento es la posibilidad humana de superar las *apariencias* y conocer las *esencias*. Haciendo obsoleta aquella inconmensurabilidad existente entre la existencia en acto de los modos, y la infinitud y eternidad de la sustancia y sus atributos, la teoría del conocimiento verdadero de Spinoza logró establecer las condiciones necesarias para que se diera una real comunicación o comunidad (comunión) entre el pensamiento humano y el poder de Dios.

De manera que nada resulta ser más útil para la naturaleza de los modos —y, por tanto del hombre—, que satisfacer su deseo o impulso de conservación a partir de un conocimiento adecuado de las causas que lo motivan, es decir, de las demás cosas que junto con él existen. Y, entre más pronto se llegue a

saber que esta causa es Dios mismo, en consecuencia, se verá satisfecho el deseo, consiguiendo así una alegría, un amor y un conocimiento que sobrepasan los límites temporales de las existencias particulares. De allí que, así se desintegren las numerosas partes que componen a los individuos o seres particulares, dicha alegría, tal amor y conocimiento humano prevalecerán como siempre lo han hecho en Dios.

Es, entonces, a partir del amor intelectual a Dios como cada individuo logra el más alto grado de conservación (*conatus*), al expresar, a través suyo, la esencia o potencia que comparte con el todo del que hace parte.

De tal forma el spinozismo acerca la capacidad humana de conocer a la eternidad y atemporalidad del conocimiento en general —entendido como Dios, la naturaleza o la sustancia—, que podemos concluir, al menos en teoría, que es posible entender la relación entre el hombre y la naturaleza que lo circunda como un constante intercambio de afecciones o datos. Y el orden general de la existencia, de acuerdo con Spinoza, debe entenderse como la suma de las afecciones o modos que pertenecen a un gran organismo sensible, cuyas infinitas partes somos cada uno de nosotros y las demás cosas de la existencia.

La utilidad de esta teoría para la existencia y vida humana es lo que ha hecho que Spinoza titule como *Ethica ordine geometrico demonstrata* el compendio de sus más importantes, maduras y desarrolladas ideas que han tenido por objeto demostrar que:

> La felicidad consiste en el amor hacia Dios (*por la Proposición 36 de esta Parte, y su Escolio*), y este amor brota del tercer género de conocimiento (*por el Corolario de la Proposición 32 de esta Parte*); por ello, dicho amor (*por las Proposiciones 59 y 3 de la Parte III*) debe referirse al alma en cuanto que obra, y, por ende (*por la Definición 8 de la Parte IV*), es la virtud misma […]. Además, cuanto más goza el alma de este amor divino, o sea, de esta felicidad, tanto más conoce (*por la Proposición 32 de esta Parte*), esto es (*por el Corolario de la Proposición 3 de esta Parte*), tanto mayor poder tiene sobre los afectos, y (*por la Proposición 38 de esta Parte*) tanto menos padece por causa de los afectos que son malos. Y así, en virtud de gozar el alma de ese amor divino o felicidad, tiene el poder de reprimir las concupiscencias; y, puesto que la potencia humana para reprimir los afectos consiste solo en el entendimiento, nadie goza entonces de esa felicidad porque reprima sus afectos, sino que, por el contrario, el poder de reprimir sus concupiscencias brota de la felicidad misma. Q.E.D. (E5P42D).[55]

En el transcurso de este trabajo hemos querido destacar lo más relevante de la filosofía de Spinoza, porque consideramos que en conjunto esta constituye una doctrina que en muchos aspectos brinda los elementos para lograr el bienestar individual y la felicidad humana. Y, desde esta perspectiva, creemos que no ha dejado de ser actual el esfuerzo de esta filosofía por exaltar el amor hacia el conocimiento como lo

55 Comparar también con TTP4 [60].

más benéfico que puede haber para la conservación de todos y cada uno de los individuos. Por tanto, hemos querido aquí transmitir la invitación que el spinozismo ha hecho por el amor al conocimiento, por dirigir nuestro deseo hacia el saber entendido como la fuente verdadera y eterna de felicidad.

Bibliografía

Obras de Baruch Spinoza

Ética demostrada según el orden geométrico. Traducido por Vidal Peña García. Madrid, Editora Nacional, 1980.

Correspondencia. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Tratado de la reforma del entendimiento. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Tratado Teológico-político. Traducido por Atilano Domínguez. Barcelona, Ediciones Altaya, 1994.

Fuentes secundarias

Albiac, Gabriel. *La sinagoga vacía: un estudio de las fuentes marranas del spinozismo*. Madrid, Hiperión, 1987.

Allendesalazar, Mercedes. *Spinoza: filosofía, pasiones y política*. Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Ávila Crespo, Remedios. "Finalidad, deseo y virtud: Spinoza y Nietzsche" en *Revista Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, No. 20. Madrid, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1985, pp. 21-46.

Beltrán, Miguel. "Spinoza: La simultaneidad de los tres géneros de conocimiento" en *Revista Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, No. 28. Madrid, Editorial Universidad Complutense de Madrid, 1994, pp. 319-330.

De Aquino, Santo Tomás. "La ciencia de Dios, ¿es o no es causa de las cosas?" en *Suma teológica*. Editor Ismael Quiles. 4ª Ed. Vol. 1. Prima Pars. Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1946, pp. 209-210.

Deleuze, Gilles. *Spinoza: filosofía práctica*. Traducido por Antonio Escohotado. Barcelona, Tusquets Editores, 2001.

_____. *Spinoza y el problema de la expresión*. Traducido por Horst Vogel. Barcelona, Muchnik Editores, 1975.

Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Traducido por José Antonio Martínez y Pilar Andrade Boué. Madrid, Tecnos, 1997.

Dujovne, León. *Introducción a la historia de la filosofía judía*. Buenos Aires, Editorial Israel, 1949.

_____. *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia*. Buenos Aires: [Imp. López], 1941.

Falgueras, Ignacio. *La res cogitans en Spinoza*. Pamplona, Eunsa, 1976.

Fernández, Lelio. "Las dos preocupaciones radicales de Spinoza" en *Praxis filosófica*, No. 3. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1992, pp. 3-16.

Ferrater, José. "Felicidad" en *Diccionario de filosofía*. V Edición. Vol. 1. Madrid, Alianza Editorial, 1979, pp. 640-641.

Gadamer, H. G. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducido por Ana Agudo Aparicio. Salamanca, Sígueme editores, 1977.

Gebhardt, Carl. *Spinoza*. Traducido por Oscar Cohan. Buenos Aires, Losada Editores, 1940.

Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Traducido por Vidal Peña. Madrid, Alianza Editorial, 1982.

Hubbeling, H. G. *Spinoza*. Traducido por Raúl Gabás. Barcelona, Editorial Herder, 1981.

Kaminsky, Gregorio. *Spinoza: la política de las pasiones*. Buenos Aires, Editorial Gedisa, 1990.

Kolakowski, Leszek. *Cristianos sin iglesia: la conciencia religiosa y el vínculo confesional en el siglo XVII*. Traducido por Francisco Pérez Gutiérrez. Madrid, Taurus Ediciones, 1983.

Misrahi, Robert. *Spinoza*. Traducido por Francisco López Castro. Madrid, EDAF Ediciones, 1975.

Mondolfo, Rodolfo. *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*. Barcelona, Icaria Editorial, 1980.

Parkinson, G. H. R. *Spinoza*. Traducido por Carlos Moya y Celma Prades. Valencia, Universidad Instituto de Ciencias de la Educación, 1984.

Peña, Vidal. *El materialismo de Spinoza: ensayo sobre la ontología spinozista*. Madrid, Revista de Occidente, 1974.

Popkin, Richard. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Traducción de Juan José Utrilla. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Tejedor Campomanes, César. *Una antropología del conocimiento: estudio sobre Spinoza.* Madrid, UPCM, 1981.

Wienpahl, Paul. *Por un Spinoza radical*. Traducido por Adolfo Castaño. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Yovel, Yirmiyahu. *Spinoza, el marrano de la razón*. Traducción de Marcelo Cohen. Barcelona, Anaya & Mario Muchnik, 1995.

Este libro fue compuesto en caracteres
Stempel Garamond 12 puntos, impreso sobre
papel propal de 70 gramos y encuadernado
con método Hot Melt, en el mes de junio de 2010,
en Bogotá, D.C., Colombia